T.C.
M.Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

Günümüz Türkiye'sinde

İSLÂMÎ İNANÇ VE DEĞERLERE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLERİN NİTELİĞİ

-Turan Dursun, Erdoğan Aydın Örneği-

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Danışman
Doç. Dr. İlyas Çelebi

Hazırlayan:
Muhammet ALTAYTAŞ

İSTANBUL 2001

İÇİNDEKİLER

II. BÖLÜM
İSLÂM'IN İNANÇ ESASLARINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

III. BÖLÜM

İSLÂM'IN AHLÂKÎ VE HUKÛKÎ DEĞERLERİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER



KISALTMALAR

ae. : Aynı eser
age. : Adı geçen eser
agm. : Adı geçen makale
as. : Aleyhisselâm
AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ay. : Aynı yer
b. : Bin, ibn
bk. : Bakınız
DİA : Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı
Hz. : Hazreti
İSAM : İslamî Araştırmalar Merkezi
İst. : İstanbul
krş. : Karşılaştırınız
M.Ü. : Marmara Üniversitesi
md. : Madde
s. : Sayfa
sy. : Sayı
trc. : Tercüme eden
ts. : Tarihsiz
vb. : Ve benzeri
vd. : Ve diğerleri
vs. : Ve saire
yy. : Yüzyıl

ÖNSÖZ

İslâm evrensel bir dindir. Günümüz dünyasında müslüman toplumların tarih sahnesinde yeniden varolabilmelerine imkân verebilecek yegâne anlam kaynağının Müslümanlık olduğunun fark edilmesi, İslâm'ı, Müslümanlık dışı veya karşıtı söylemlerin öznesi kılmıştır. Müslümanların tutumlarına göre İslâm, tarihin bazı dönemlerinde "özne", bazı dönemlerinde ise "nesne" veya "olumsuzlanan özne" olmuştur. Ancak tarihin her döneminde insanlığın gündeminde olması, en çok konuşulan konuların başında gelmesi İslâm'ın evrenselliğinin işareti olarak görülmelidir.

Bu çalışmanın amacı, Turan Dursun ve Erdoğan Aydın'dan hareketle, günümüzde İslâm'a yöneltilen temel eleştirileri ortaya koymak, onları başta din ilimleri olmak üzere, düşünce tarihindeki yeri ve günümüzdeki anlamı açısından metodolojik bir değerlendirmeye tabi tutmaktır. Bilindiği üzere değerlendirmek bir bakıma ortaya bir değer koyarak, değerlendirme konusu olan şeyin kıymetini takdir etmektir. Bu yönüyle çalışmamız, dolaylı olarak İslam'a yönelik eleştirilere, İslâmî değerler açısından bir "karşılık" olarak kabul edilebilir.

Bu tür çalışmaların, kimliğimizi ifâde edebileceğimiz kültürel değerlerimizin gerektiği gibi kavranması, farklı düşünen kesimlerin "ötekileri" doğru anlayıp yorumlamasını sağlayacak yaratıcı ve geliştirici eleştiri geleneklerinin oluşturulması ve toplumda köklü bir diyaloğun kurulması bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Yazarların eleştirilerini, konuyla ilgili olarak kaleme aldıkları kendi eserlerinden derledik. Ancak tezin tamamlanması öncesinde Erdoğan Aydın'la şahsen görüşerek eleştirileri üzerine konuştuk. Bu görüşmelerimizden izlenimlerimizi Giriş Bölümünde aktardık. Turan Dursun'un kitapları, genelde dergilerde yayınlanan yazılarının derlemesi olduğundan, eleştirileri sistematik bir bütünlükten uzaktır. Yazarların İslâm'a yönelik eleştirilerinin bütüncül

olarak algılanabilmesi için, onları soyuttan somuta doğru; din ve İslâm kavramları, inanç, ahlâk ve hukuk esasları şeklinde sistematize ettik.

Çalışmanın Giriş Bölümünde konuya genel bir bakış ile Turan Dursun ve Erdoğan Aydın'ın otobiyografik tahlilleri yer almaktadır. I. Bölümde, genel olarak din olgusu ve İslâm anlayışı, II. Bölümde İslâm dininin inanç esasları, III. Bölümde ahlâkî ve hukukî değerler irdelenmektedir. Genel Değerlendirme ve Sonuç Bölümünde ise yazarların İslâm'a yönelik eleştirilerinin niteliği ve günümüzdeki anlamı, temel görüşlerinin düşünce tarihindeki yeri ve varılan sonuçlar ile öneriler üzerinde durulmaktadır.

Çalışmam süresince bana özgür bir çalışma ortamı sağlayan, yol gösteren, yakın alâkası ile beni motive eden tez danışmanım Doç. Dr. İlyas Çelebi hocama, tezimi okuyup önerilerde bulunan Özkan Gözel'e, diğer hocalarıma ve dostlarıma şükranlarımı sunarım. Ayrıca tezimi okuma nezâketini gösteren ve üzerine konuşmak üzere bana geniş vakit ayıran Erdoğan Aydın'a, sağladığı nezih çalışma ortamından dolayı İSAM Kütüphanesi yetkili ve çalışanlarına teşekkürü borç bilirim.

Muhammet Altaytaş

Çengelköy, Şubat 2001

GİRİŞ

A. KONUYA GENEL BAKIŞ

Tezimizin ana başlığı, "Günümüz Türkiyesinde İslâmî İnanç ve Değerlere Yöneltilen Eleştirilerin Niteliği"dir. YüksekLisans takvimince konuyu İslâm eleştirileri hakkında öne çıkan Turan Dursun ve Erdoğan Aydın ile sınırladık. Bunun sonucunda tezimizin alt başlığı oluştu: "Turan Dursun, Erdoğan Aydın Örneği"

Dursun ve Aydın, kendilerini bir arada ele almamızı anlamlı kılan ilginç ortak ve farklı yönlere sahiptir. Her ikisi de dindar bir ailede ve çevrede, geleneksel dinî eğitim alarak yetişmiş, hayatlarının bir dönemini dindarca yaşamış, sonradan dini inançlarını terk etmişlerdir. Hayatlarının bundan sonraki bölümünde de yitirdikleri inançlarına karşı mücadeleye girişmişlerdir.

Yazarların İslâm'a yönelik eleştirilerinde, genel olarak dinin ve İslâm'ın temel kaynağı Kur'an-ı Kerim ile onun tebliğcisini anlama ve yorumlamadaki usûlî zaafları öne çıkmaktadır. Dursun'un zaafı çocukluğunda din adına yaşadığı ve bilinçaltına ittiği negatif tecrübelerinin hayatının ilerleyen yıllarında İslâm'a yönelik öfkeye dönüşmesidir. Aydın'ın İslâm'a bakışını ise materyalist bir ideoloji olan sosyalizm belirler. Yazarlar farklı noktalardan hareket etse de İslâm'ı bilim, akıl, özgürlük, çağdaşlık vb kavramlarla değerlendirme konusunda birleştiklerinden, çoğu zaman ortak sonuçlara ulaşırlar. Aslında yazarların düşünceleri itibariyle 'İslâm'a karşı olma' dışında ortaklıkları yoktur.

Turan Dursun klasik İslâmî literatüre vakıftır. O bu kaynaklardaki -çoğu zaman farklı dönemlerde ve kültürel şartlardaki- dini anlayış ve uygulamalardan günümüz değerlerince yadırganacak türden malumâtı bir araya getirir. Kur'an'dan seçerek aldığı bir kısım ayetleri de amacına hizmet edecek şekilde yorumlayarak, modern-karşıtı, anti-hümanist bir dinî anlayış inşa eder ve gerçek *Din Bu*'dur, der; aynı zamanda ona çocukluğunu yaşatmayan bu dinle savaşmaktan haz duyar. Aydın ise Kur'an'ı, materyalizm ve pozitivizm temelli sosyalizmin din tasavvurundan hareketle okur ve Dursun'la benzer sonuçlara ulaşır. Turan Dursun seçtiği örneklerden yola çıkarak,

tümevarımda bulunur. Oysa Erdoğan Aydın, kendi dünya görüşünden/genel fikirlerinden tümdengelimde bulunur; o tekil olayları soyut/genel yargılarıyla açıklamak eğilimindedir. Kezâ, Marksizmin genel tezlerinden hareketle iktidar ilişkilerine, sosyo-ekonomik çözümlemelere ağırlık verir. Ana hatlarıyla yaptığımız bu tanımlamalar yazarların İslâm eleştirilerinin niteliği hakkında genel bir fikir vermesi bakımından açıklayıcı olabilir.

Yazarların eleştirileriyle ilgili bu değerlendirmemiz sonucunda şu kanaate vardık: Onların eleştirilerini anlama, yorumlama ve değerlendirmeye yönelik bir çalışma, yazarlara hayatı, şahsiyeti, fikirleri ve ideolojileriyle bütüncül bir bakışı yansıtmalı ve metodolojik öncelikli olmalıdır. Aksi takdirde yazarların kullandığı kaynaklara, mâlumâta ve ulaştığı sonuçlara odaklanan bir yaklaşımın başarı şansı sınırlıdır. Meselâ Erdoğan Aydın temel kaynak olarak Kur'an'ı (mealini) esas almasına rağmen Dursun'la aynı sonuçlara varır.

Böyle bir anlayış sonucudur ki biz, çalışmamızın bu bölümünde yazarlarla ilgili bir otobiyografik tahlil denemesi yapmayı uygun gördük. Tezimizde konuları incelerken "Eleştirel Görüşler" başlığıyla yazarların görüşlerini, ardından da "Değerlendirme" başlığıyla kendi değerlendirmelerimizi sunduk. Yazarların bütün iddialarını ayrı ayrı ele alıp değerlendirmeyi amaç edinmedik. Biz öncelikle bu konulara gerek felsefî gerekse dinî usûl gereğince nasıl bakılması gerektiğine, yazarların zaaflarına da atıfta bulunarak, işaret ettik. Ardından önerdiğimiz usûle göre eleştiri konusu yapılan temel konulara nasıl bakılabileceğini örnekledik. İstenildiğinde ayrıntılı bilgi imkanını kolaylaştırmak amacıyla,yazarların görüşlerini aktarırken kullandıkları başlıca kaynakların müellif-eser isimlerini metin içinde, bu kaynakların yazarların eserlerindeki yerleriniyse dipnotlar bölümünde belirttik. "Eleştirel Görüşler" kısmındaki Kur'anî atıflar ve verilen ayet mealleri yazarlara aittir.

Turan Dursun'un görüşlerine "reddiye" niteliğinde yazılmış başlıca iki eser vardır:

Bunlardan ilki olan Bahaettin Sağlam ve İsmail Acarkan tarafından kaleme alınan *Turan Dursun ve Din* (İst., 1991) isimli eser daha çok tepkiye dayalı bir "münâkaşa" niteliğindedir. İçeriği bakımından ise bazen Dursun'un eleştirilerini haklılaştıracak,

bazen de Kur'an'ın ruhunu ve evrensel mesajını yansıtmayan katı muhafazakâr yorumlar içermektedir.

İkinci eser ise Süleyman Ateş'in kaleme aldığı iki cilt halinde yayınlanan *Gerçek Din Bu* (İst. ts.) isimli eserdir. Ateş bu eserinde daha çok Dursun'un kullandığı kaynakları, mâlumâtı ve ulaştığı sonuçları esas alarak, onunla deyim yerindeyse "tarihte hesaplaşır". Ancak Ateş'in, Dursun'un eleştirilerinin temel konulardan biri olan "Kur'an-bilim ilişkisi" konusundaki yaklaşımının önemli zaaflar içerdiği kanaatindeyiz. Örneğin Dursun, Kur'an'ın yaratılışla ilgili ifadelerini bilimsel ölçülere göre değerlendirip, Kur'an'ın ifadeleriyle bilimsel verilerin çeliştiği sonucuna varır. Ateş ise aynı metodla Kur'an'la bilimin verilerinin mucizevî şekilde örtüştüğünü uzun uzun ispatlamaya çalışır. Tezimizin ilgili bölümlerinde bu yöntemin zaafları üzerinde duracağız.Her iki eser de sistematik bir bütünlükten çok Dursun'un bazı makalelerine reddiye niteliğindedir. Bu özellikleriyle eserler ancak geleneksel bir dini anlayışa sahip olan müslümanlara hitap edebilecek niteliktedir.

Turan Dursun ve Erdoğan Aydın'ın din konusundaki görüşleri maddeci sol görüşün din tasavvuru ve dine bakışıyla örtüştüğü için onların eserleri öncelikle bu görüş sahiplerinden yoğun ilgi görmüş ve onlar üzerinde etkili olmuştur.

Yazarların bilim, akıl, özgürlük, eşitlik gibi çağımızın büyülü kavramlarına karşıt olarak gösterdikleri İslâm anlayışı, kendini aidiyeti bakımından müslüman olarak tanımlayan, modern eğitim almış ama dinî bilgisi yetersiz kişilerde kafa karışıklığına sebebiyet vermektedir.

Bu eserlere dindar insanların verdiği tepkiyi ise iki kategoride inceleyebiliriz.:

1. Muhafazakâr, diniyle irtibatını geleneksel dinî anlayışın belirlediği müslümanlar bu eserlerin sahiplerini, "zındık", "İslâm düşmanı" olarak görmüş, onlara nefretle bakıp eserlerini hiç dikkate almamışlardır.

2. Modern dinî eğitim almış, felsefe okumuş, inançlarını sorgulayabilen, dini geleneksel ritüellerden çok bir anlam dünyası, hayat felsefesi ve yaşam tarzı olarak algılama eğiliminde olan dindarların bu eserlere gösterdiği tepki ise şu şekildedir: Bu nitelikteki dinî anlayışın üzerindeki kudsiyet örtüsü büyük ölçüde kalktığı için sahibini dış etkilere açık hale getirir. Aslında dinî taassubun ve dogmatizmin aşılması ve dinin

ruhunun farklı kişiliklerde ve zamanlarda, yabancılaşmaya meydan vermeden, yaşanması bakımından değerli olan bu inancın idâmesi din ve yaşanan hayat karşısında entelektüel donanımı gerektirir. Böyle bir dinî anlayış sahiplerinin, bu eserleri ve görüşleri lâyıkıyla değerlendirebilme imkânına sahip oldukları söylenebilir.

Ancak gerek modernizmin büyülü kavramlarıyla gerekse modern hayatla yüzleşecek dinî ve felsefî birikime sahip olmayan, değişimi izleyerek kendisini sürekli yenilemeyen bu nitelikteki dindarların bu eserlerle karşılaşınca dinî hassasiyetleri ve inançları sarsılabiliyor. Bu tahlili biraz da Dursun ve Aydın'ın kitaplarını okuyup etkilenen, aralarında ilahiyat mezunlarının da bulunduğu, tanıdıklarımızdan hareketle yaptık.

Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde kabul edilmelidir ki, bu sorun öncelikle son birkaç yüzyıldır kendini yenileyemeyen, yeni tecrübelerle zenginleştirip yeni ifade yolları bulamayan, modernleşemeyen İslâmî düşüncenin, yani müslümanların sorunudur.

Bugün çoğu zaman dindar kesim tarafından dışlayıcı bir tepkisellikle eleştirilen bu insanlar, müslüman bir ailede, çevrede ve toplumda yetişmişlerdir. Başta inancımız gereği, onların doğuştan İslâm'a karşı önyargılı olduklarını iddia edemeyiz. Bundan dolayı onları önyargısızca anlamak, aslında bir yönüyle kendi problemlerimizle yüzleşmek demektir. Biz böyle bir düşünceyle çalışmamızda yazarların görüşlerini önyargısızca anlayıp yorumlamaya özen gösterdik.

B. TURAN DURSUN: OTOBİYOGRAFİK TAHLİL*

Şüphesiz her yazarın görüşleri ile yaşamı ve şahsiyeti arasında yakın ilişki vardır. Ancak Turan Dursun'da bu ilişkinin özel bir boyutu gözlenmektedir. Hatta Dursun'un hayatı ve eserleri üzerine yaptığımız okumalar sonucunda bizim ulaştığımız kanaat; kişiliği, yaşadıkları, yetiştiği şartlar bilinmeden onun görüşlerinin doğru değerlendirilemeyeceği, çünkü İslâm'la ilgili duygu ve düşüncelerinin, şahsiyeti ile din adına yaşadıkları temelinde biçimlendiği yönündedir. Bundan dolayı onun hakkıyla anlaşılabilmesi için "Giriş" bölümünde yaşam serüveni, şahsiyeti ile görüşleri arasında psikolojik ağırlıklı bir yorum denemesinin yerinde olacağını düşünüyoruz. Fakat önce ana hatlarıyla hayatından ve eserlerinden bahsetmek istiyoruz.

Turan Dursun 1934 yılında Sivas'ın Şarkışla ilçesinin Gümüştepe (Yapıaltı) köyünde Kürt bir anne ile köy imamlığı yapan Türk bir babanın oğlu olarak dünyaya gelir. 8-17 yaşları arasında Erzurum Ağrı ve Muş'un değişik köylerinde daha çok Kürt ve Şafii hocalardan, son iki yılda da Adana ve Konya'da, başta Arap dili olmak üzere, Temel İslâm ilimleri, mantık ve felsefe konusunda eğitim görür. 17 yaşında iken köy imamı olur. 1955-1957 yılları arasında askerliğini yapar, ilkokula gitmediği için Türkçe okuma yazmayı da askerde öğrenir.

Askerlik dönüşü 1958 yılında önce merkez vaizi sonra müftü olmak üzere Tekirdağ ilinde göreve başlar. 1966 yılında "Din ve Ahlâk" programları yapmak üzere TRT'ye geçer, on yıl bu görevine devam ettikten sonra yine TRT' de prodüktör olarak, "Başlangıcından Bu Yana İnsanlık", "Vergi Programı", "Akşama Doğru" gibi programları yapar.

1982 yılında TRT'den emekli olunca sayılı reklam ajanslarından birisinin sahibi olan arkadaşına, *Kur'an Ansiklopedisi* hazırlama projesini sunar. Arkadaşı onun bu teklifini olumlu karşılar. Varılan anlaşmaya göre, Dursun çalışmalarını sürdürmek

* Turan Dursun'un hayatı ve şahsiyeti ile bilgiler, çocukluk yıllarını anlattığı *Kulleteyn* (İst. 1997) romanı, Turan Dursun'un hayatı, mektuplaşmaları kendisiyle yapılan konuşmaları içeren, *Turan Dursun Hayatını Anlatıyor* (İst. 1997), *İlhan Arsel'e mektuplar* (İst. 1996), *Şeriat Böyle,* (İst. 1997), *Ünlülere Mektuplar* (İst. 1995), isimleriyle yayınlanmış eserleri ile Oğlu Abit Dursun tarafından onun ölümünden sonra yayınladığı *Babam Turan Dursun.* (İst. 1995) isimli eserden, oğlunun ve özellikle kendi anlatımlarından karşılaştırmalı olarak alınmıştır:

üzere, ailesi Ankara'da olduğu halde, İstanbul'a yerleşecek, ajans da onun tüm masrafını karşılayacak eser yayınlandığında, kâr paylaşılacaktır. Onun bu çalışmasını 1987 yılında tamamladığı anlaşılıyor. Ancak eserin yayınlanması için birçok yayınevi ve gazete ile görüşmesine rağmen hiçbirinden olumlu cevap alamaması, söz konusu ajansın Dursun ile ilgili bazı kaygıları sebebiyle ekonomik sıkıntıları gerekçe göstererek ona olan maddi desteğini çekmesi kendisini maddi açıdan zora sokar. Bundan böyle İstanbul'da çalışmalarını sürdürebilmek için maddi kaynağa ihtiyaç duyar. Dursun tam bu sırada "Şeriat Böyle" isimli bir senaryo-film çalışması ve İlhan Arsel'in başta *Şeriat ve Kadın* kitabı olmak üzere, bütün eserlerini yaygınlaştırmak amacıyla düşünülen, başkanlığını Turan Dursun'un üstleneceği, "İlhan Arsel Vakfi" projesi gündemdedir. Tüm bu çalışmalar için, Arsel aracılığıyla tanıştığı Amarika'da yaşayan Erkan Boynuince Dursun'a ayda beşyüz dolar maddi katkıda bulunur.

Dursun'u bugünkü ününe kavuşturan, 1987 yılından 1990 yılındaki ölümüne kadar geçen sürede çeşitli dergilerde yayınlanan yazılarıdır. Onun bu yazıları daha çok"Sosyalist Parti" çevresinin yayın organları olan *2000'e Doğru, Teori, Görüş, Saçak, Sosyalist Birlik, Sosyal Demokrat, Emeğin Bayrağı,* ve *Yüzyıl* gibi dergilerde yayınlanır.

Bu yazıları döneminde, sözü edilen çevre tarafından yoğun övgülere mazhar olan Dursun'un, kendilerine derin sevgi ve saygıyla bağlandığı ve onların büyük desteğini gördüğü başlıca üç isim ile yakın irtibat halindedir. Bunlardan ilki İşçi Partisi [redacted] Genel Başkanı Doğu Perinçek, ikincisi Perinçek'le teyze çocukları olan, ve Dursun'u Perinçek'le tanıştıran, ODTÜ'de öğretim üyesi ve aynı zamanda Atatürkçü Düşünce Derneği Genel Sekreteri Gürbüz Tüfekçi, üçüncüsü de, Dursun'nun sıkça yazdığı mektuplarında kendisine "Çok Çok Değerli, Sevgiliden Sevgili Dostum", "İlhan Ağabey" diye hitap ettiği Amerika'da yaşayan İlhan Arsel'dir.

Turan Dursun'un sözü edilen dergilerde, İslâm'a karşı sert üslupla kaleme aldığı yazılar dindar insanlarca İslâmî değerlere hakaret olarak algılanarak onların tepkisine sebep oldu. Dursun 4 Eylül 1990 tarihinde esrarı hâla çözülemeyen bir terörist saldırı sonucu hayatını kaybetti.

Turan Dursun'nun başlıca eseri *Kur'an Ansiklopedisi*'dir[1]. Dursun bu eserinde, diğer eserlerinden ve aşağıda açıklamaya çalışacağımız ilmî şahsiyetinden farklı bir tavır takındığı izlenimi verir. Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki o, klasik İslâmî literatüre büyük ölçüde vakıftır. *Kur'an Ansiklopedisi*'nde bu konudaki yetkinliğini ortaya koymuştur. O bu çalışmasında, başlıca Kur'anî kavram ve konularla ilgili ayetleri, hadisleri ve kaynaklardaki malumatı derlemiş, mümkün olduğunca şahsi yorumlardan kaçınmıştır. Kendisi *Ansiklopedi*'nin girişinde bunun gerekçesini şöyle açıklar: "Ben *Kur'an Ansiklopedisi*'ni herhangi biçimde yorumlar getirerek, "İslâm'ın çağdaş yorumlar"la yorumlanmasını ve bu yolla "dinsel bağnazlıktan" uzaklaşmasını sağlamak gibi bir amaçla hazırlamadım. Din alanındaki aydınlanmanın yorumlarla değil, neyin ne olduğunu açık seçik ortaya döküp sergileme yoluyla olacağı kanaatindeyim." Dursun bu çalışmasında zaman zaman pozitivist aydınların ve bazı müsteşriklerin görüşlerine yer vererek onlardan yana tavır alsa da, ilmi ciddiyetin sınırlarını aşmamaya özen gösterir.

Bilindiği üzere bilim adamlığının ölçüsü "herhangi bir konudaki malumatı derlemek" değil, onu "anlamlandırmak ve yorumlamaktır". *Ansiklopedi*si dışındaki eserlerini, onun İslâm hakkında derlediği bu malumata ilişkin yorumları olarak kabul edebiliriz. Bundan dolayı ilim adamlığı konusunda yetkinliğinin ölçüsü diğer eserleri olmalıdır. Bunun için biz Dursun'un görüşlerini ele alırken, onu gündeme getiren ve ona bugünkü konumunu sağlayan bu eserlerini esas aldık.

Kanaatimizce Dursun özellikle hayatının son yıllarında yazdığı ve yayınladığı bu eserlerini yazmasaydı, *Kur'an Ansiklopedisi*'yle anılacak ve belki bugünkü şöhretine kavuşamayacaktı ama her açıdan daha saygın bir konumda olacaktı. Fakat her şeye rağmen onun, *Kur'an Ansiklopedisi*'ndeki tavrıyla diğer eserlerindeki tavrını aynı kişide düşünmek çelişkili gibi görünmektedir. Onun birbiriyle uzlaşmaz görünen bu iki tavrını te'lif etmek için şu ihtimaller üzerine düşünülebilir:

---

[1] Dursun'un bu eseri mucize maddesine kadar 8 cilt halinde onun ölümünden sonra Kaynak Yayınları tarafından yayınlanmıştır. Yayınevi, eserin diğer bölümlerinin Dursun'un öldürülmesinin ardından, polis tarafından evinde yapılan aramalar esnasında kaybolduğunu iddia etmektedir.

1. Dursun *Kur'an Ansiklopedisi*'ni yazdığı dönemde İslâm aleyhinde bu kadar keskin bir görüşe sahip değildi.

2. O İslâm'a inanmamakla birlikte hem İslâm hakkındaki bilgi birikimini değerlendirmek hem de bilim adamı olarak anılmak arzusundaydı. Fakat *Ansiklopedi*'yi tamamladıktan sonra maddi sıkıntı içinde olduğu bir zamanda, basımı konusunda karşılaştığı güçlüklere rağmen başarılı olamaması onu adetâ bezdirdi. Diğer yandan İslâm'a karşı biriktirdiği kin ve nefrete de yenik düşerek bu birikimini bu defa İslâm'a saldırmak için kullandı. Böylece duygularına yenik düşmüş oldu.

Dergilerde yazılarının yayınlanmaya başladığı ilk dönemlerde *Ansiklopedi* projesinin zarar görebileceği kaygısıyla müstear isim kullanarak gerçek görüşlerini gizlemeyi düşünmesi bu ihtimali desteklemektedir.

3. Dursun'un bu tavrı göstermektedir ki, Allah'a iman ve bağlılık için salt bilgi fazla bir değer taşımamaktadır.

Dursun'un sözünü ettiğimiz *Kur'an Ansiklopedi*'si dışında yayınlanmış başlıca eserleri şunlardır:

Kutsal Kitapların Kaynakları başlığı altında yayınlanan üç cilt, çoğunlukla yukarıda sözünü ettiğimiz dergilerde yayınlanan yazılarını içeren *Tabu Can Çekişiyor: Din Bu* isimli dört cilt halinde basılan kitapları, *Müslümanlık ve Nurculuk*, *Din ve Seks* isimli kitapları, *Kur'an Ansiklopedisi*'ndeki *Allah*, *Kuran* ve *Dua* maddelerinin yer aldığı üç kitabı, çocukluk yıllarını anlattığı *Kulleteyn* romanı, Turan Dursun'un hayatını, mektuplaşmalarını kendisiyle yapılan konuşmalarını içeren, *Turan Dursun Hayatını Anlatıyor, İlhan Arsel'e Mektuplar, Şeriat Böyle, Ünlülere Mektuplar* isimleriyle yayınlanmış kitapları. Bu arada oğlu Abit Dursun'un babasını anlattığı, *Babam Turan Dursun* ile babasıyla ilgili derlediği *Turan Dursun* ve *Aydınlanma* isimli kitapları da zikretmek gerekir. Turan Dursun'un Kulleteyn dışındaki hemen bütün eserleri ölümünden sonra ve Kaynak Yayınları tarafından yayınlanmıştır.

Dursun'un köy imamı olan babası, oğlu daha doğmadan onun için kitaplar satın almaya başlar ve onu daha küçük yaşta, "Basra ve Küfe'de bulunmayacak ölçüde büyük bir din alimi" olması yönünde yoğun olarak koşullandırır. Bu amaçla babası onu 7-8 yaşlarına geldiğinde, daha ilkokula gidip okuma yazmayı öğrenmeden, camilerde

medrese usûlü dinî eğitim veren hocaların yanına gönderir. Daha küçük bir çocuk olan Dursun kendisinden ileri yaştaki talebelerin eğitim gördüğü bu ortamlarda büyük sıkıntılara maruz kalır: Genelde Türkçe bilmeyen Kürt hocalardan eğitim aldığı için öncelikle Kürtçe'yi öğrenmek durumunda kalır. Diğer talebelere göre yaşça küçük olduğu için bir çok açıdan zorluklarla karşılaşır. Temizlik imkanları sınırlı olduğu ve henüz kendisine bakabilecek yaşta olmadığı için bacaklarını zedeleyecek kadar kaşıntıya sebebiyet veren bitlerle boğuşur. Ama her şeyden önemlisi de anne-baba sevgisinden mahrum kalır, çocukluğunu yaşayamaz. Güzel elbiseler içinde oynayan, okula giden çocuk resimlerine imrenerek bakar. Tatil için gittiği memleketinde yaşıtlarıyla "tadına doyulmaz" oyuna daldığı bir zamanda babasının 'pençesiyle' yere yuvarlanır.[2]

Bütün bu olumsuzluklara rağmen onu büyük bir hırsla okumaya motive eden yegane sebep "Basra ve Küfe'deki alimlerin derecesine ulaşmak, hatta onları geçmek"; en büyük alim olur, en akıllı insan olduğunu kanıtlarsa "başa geçebilirdi", hatta "cumurbaşkanı" bile olabilirdi. Yine kendi tanımlamasıyla "ne yapıp edip herkesi geçmeyi kafasına koymuş bir yarışçının tutkusu vardır içinde. Tüm varlığını sarıp sarmalayan bir tutku, aşk gibi."[3]

O böyle bir tutkuyla başkalarının 15-20 yılda öğrendiklerinden daha fazlasını 3-5 yılda öğrendiğini, karşılaştığı birçok hocanın da onun bu durumunu mucize ve keramet olarak nitelediğini hayatı boyunca övünerek anlatır. O çocukluk yıllarında başta Arapça olmak üzere Temel İslâm bilimleri, felsefe ve mantıkla ilgili birçok eseri ezberlediğini anlatır. Bütün bu öğrendiklerini de onu "hedefine götürecek bir basamak" olarak görür.[4]

Ancak Türkçe okuma-yazmayı bile henüz bilmeyen, yaşadığı dünyadan habersiz olan Dursun'un, hem de daha çocuk yaşta, kelam, felsefe ve mantık ile ilgili eserleri kavraması beklenemez. Bundan dolayı okuyup ezberlediği bu eserler çoğu zaman onun kafasını karıştırır, zaman zaman kendi deyimiyle Tanrı'yla "kavga" eder; okuduğu

---

[2] Turan Dursun, *Kulleteyn*, s. 179.
[3] Dursun, *ae.*, s. 101.
[4] Ş. Perinçek, *Turan Dursun Hayatını, Anlatıyor*, s. 21

kitaplarda "Adem'in topraktan, Havva'nın onun kaburga kemiğinden, Hz. Muhammed'in nurdan, Hz. İsa'nın Cebrail'in üfürüğünden, kendisinin ise meniden yaratıldığını" okur ve bunu haksızlık olarak yorumlar. Özürlü bir kızı, ormanda başı kesilmiş bir insanı, nehri geçerken boğulan arkadaşını, kurbağayı yutan yılanı gördüğünde bütün bunlardan dolayı sorumlu tuttuğu Tanrı'yı rüyasında görür ve O'na yaptığı işleri beğenmediğini söyler.

Çocukluğunda din adına yaşadığı negatif tecrübeleri, "en önde olma", "kendisinden herhangi bir şekilde söz ettirme" tutkuları ileride bilinçaltından çıkacak, büyük ölçüde şahsiyetini ve dine bakışını etkisi altına alacaktır. İleri yaşlarda yazdığı *Kulleteyn* isimli kitabında çocukluğunu anlatırken bütün olumsuzlukların sebebi olarak, annesine ve kendisine şiddet ve baskı uygulayan, sürekli "Abdul Hoca" diye bahsettiği ve dinle özdeşleştirerek "zalim baba" şeklinde nitelendirdiği babasını gösterir. Diğer yandan masumâne, insanî duygu ve güdülerini de din karşıtı bir bağlamda konumlandırır ve kendisine şefkatle davranan annesi ile özdeşleştirir. Babasının zulmünden kurtulup, insanî ideallerini gerçekleştirmek için çok okuyup 'en öne' geçmesi gerektiğini düşünür.

Dursun için "din ve ilim" sözü edilen duygular denkleminde hayatı boyunca hep "araçsal" bir niteliğe sahip olmuştur. Öyle görünüyor ki, İslâm adına küçük yaşta, henüz anlamayacağı seviyede, aldığı eğitim, ezberlediği kitaplar ve çektiği sıkıntılar, hayatı boyunca onu hedefine ulaştırması bakımından işlevsel olmuştur. Fakat diğer yandan da bütün bunlar hakikatte dini anlayıp kavramasına, Tanrı ile içsel bir iletişim kurmasına hayatı boyunca aşamayacağı bir engel oluşturmuştur. Bundan dolayı onun dini inanç ve anlayışının, aslında hayatının hiçbir döneminde, dinin özü olan Allah'a duygusal yakınlık ve içten bağlılık düzeyine ulaşmadığı anlaşılıyor.

Dursun, müftülüğü döneminde farklı görüşleri ve uygulamalarıyla, "din sayesinde" basında sıkça sözü edilen "aydın müftü" ünvânıyla popüler olmuştur. 1966 yılında maaşının azlığı ve sürgünleri sebebiyle[5] kendisine yapılan öneri üzerine bir

[5] Abit Dursun, *Babam Turan Dursun*, İst., 1995, s. 51. Bir başka zaman da müftü olarak dinle savaşmanın dürüstçe olmayacağı için bu mesleği bıraktığını anlatır. (Dursun, *Hayatını Anlatıyor*, İst.

mektup aracılığıyla TRT'ye geçtiği yıllarda dine bakışı da değişir, namazı ve orucu da bu yıllarda bırakır. Dursun'a, dini varoluş meselesi olarak algılayan, samimi ve bilgi temelli inanç sahibi bir mü'min gözüyle baktığımızda onun bu değişimini anlamamız güçleşir. Şöyle ki, Türkiye Gençlik Teşkilatı aydın bir dindar olarak gördüğü Dursun'a Papa ile tartışma teklifi götürdüğünde, okuma ihtiyacı hissettiği Tevrat ve İncil'de Kur'an'da anlatılanların benzerini görünce, Hz. Muhammed'in bir "sahtekâr" olduğu fikrine vardığını ve Peygamberlik inancını yitirdiğini anlatır.[6] O'nun bu iddiasında samimi olduğunu kabul etmemiz için, Kur'an'ı da hiç okumadığını düşünmemiz gerekir. Çünkü Kur'an'ın birçok ayeti zaten bu benzerlikten bahseder, hatta bazı tahrifleri dışında bu kitapları onayladığını belirtir.

Dursun, "Allah İnancı" konusunu işlerken anlatacağımız, bilimsel olarak nitelediği ilginç bir deneyle Allah'ın da olmadığına karar verir. Bu aşamadan sonra din, şahsiyetinin belirleyici yönlerinden biri olan ve İslâm'a karşı şekillenen "kin, nefret ve saldırganlık" duygularını besler. Bunu kendisi de ifade etmekten çekinmez: "O an bende öyle bir hınç oluştu ki, çünkü o (din, peygamber) benim gençliğimi, çocukluğumu aldı, onun yüzünden çocukluğumu yaşayamadım. Hiçbir hastalığın, kanser AİDS vb. hiçbir felâketin korkunçluğu, dinden gelen korkunçluk kadar korkunç değildir. O dakikadan itibaren dinle savaşa girdim."[7] Bundan dolayı Dursun'un önerdiği dünyada öncelikle dinsizlik olacaktır.[8]

Dursun aslında sadece dinle kavgalı değildir. Çevresiyle de uyumsuzdur. Gerek müftülüğü gerekse TRT'deki görevi esnasında yaşadığı sürgünlerin gerçek sebebi de bu olsa gerektir. TRT'den emekli olmasına sebebiyet veren son sürgüne gerekçe olarak "bunalım içine düşmek", "iş çevresiyle uyumsuzluk" ve "psikolojik dengesizlik" gibi nedenlerin gösterildiğini yine kendisi anlatır.[9] O, bu sürgünlerini her yerde doğruyu söyleme kararlılığına bağlarsa da bu tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü o

---

1997, s. 36) Fakat bu iddiası pek tutarlı görünmüyor. Çünkü bundan sonra TRT'de on yıl süreyle "Din ve Ahlâk" programları yapmıştır.

[6] Ş. Perinçek,, *Turan Dursun Hayatını Anlatıyor*, s. 35, 36.

[7] Ş. Perinçek, ae., s. 36.

[8] Ş. Perinçek, ae., s. 61.

[9] Abit Dursun, *Babam Turan Dursun*, s. 52. Turan Dursun kendisine resmî olarak gösterilen bu gerekçelerin sürgün için "bahane" olduğunu ileri sürer.

hayatının her döneminde bulunduğu yer ve konumla uyumlu görüşleri, en sivri ve uç düzeyde savunmuştur. Müftülüğü döneminde aydın, ilerici din adamı olarak tanınırken, TRT'de "katı laiklik, akılcılık, bilimcilik" gibi temaları ön plana çıkarır, emekliliğinde ise ilişkide olduğu çevre ve yazılarını yayınladığı dergiler paralelinde keskin bir "din karşıtı" ve "Aydınlanma savaşçısı" kesilir. Öyle görünüyor ki, hayatının her döneminde onu "mücadele etmek durumunda kalan bir muhalif" konumuna düşüren iddiaları değil, iddialarında kullandığı sert, katı ve agresif üslûbu ve tarzıdır.

Dursun'un kişiliğinde belirgin olarak öne çıkan unsurlardan birisi de cinsel içerikli tecrübeleridir. Bunda bulunduğu eğitim ortamlarında kendisinden yaşça büyük olan talebelerde şahit olduğu, sağlıksız cinsel davranış ve konuşmaların veya daha 8-9 yaşlarında bir çocukken 11-12 yaşlarındaki bir kız çocuğuyla yaşadığı cinsel duygulanımı ve teması da içeren ilişkinin vs. etkisi olmuş olabilir. Çünkü *Kulleteyn* isimli romanında bunlara uzunca yer verir. Dursun yine aynı romanında köpeklerin, koyunların çiftleşmesi gibi anlatımlara doğal görünmeyen bir tarzda yer verirken, koça masturbasyon yaptırdığını da anlatır. Rüyasında gördüğü peygamberden, sevdiği kızı elinden alacağı endişesiyle kaçar. Çocukluğunu anlattığı bu çalışmasında yazar, bazen aynı sayfada onlarca olmak üzere, yüzlerce defa argo ve iğrendirici ifadeye yer verir. Çoğu zaman da bu kullanımlarla İslâmî kavram ve değerler arasında irtibat kurar. Bütün bunlar aynı zamanda onun çocukluğunda din adına yaşadıklarının kişiliğinde bıraktığı derin izlerin işaretleri olarak görülebilir. Dursun'un bu üslûbu sadece bu romanında değil, başta Hz. Muhammed'i tanıtırken olmak üzere bütün yazılarında öne çıkar. Öyle ki kitaplarının yayıncısının bile, zaman zaman küfür derecesine varan bu ifadeleri "......." işareti koyarak çıkarmak durumunda kaldığı anlaşılmaktadır. Onun İslâmî değerleri tanımlarken kullandığı üslûp ancak kendi kişiliğini tanımlaması bakımından bir anlam ifade edebilir. Çünkü herhangi bir nesneyi/değeri tanımlarken kullanılan sıfatların gerçeği yansıtıp yansıtmadığı ancak tartışmalı yollardan sabit olabilir, fakat uslûp ve ifade tarzının sahibiyle alakası direkt ve tartışmasızdır.

Şimdi buraya kadar saydığımız bütün bu şahsiyet özelliklerinin, esası nesnellik ve tarafsızlık olan ilmi şahsiyeti zedeleyeceği açıktır. Onun değerlendirmeleri çoğu zaman hamâsi, agresif, hatta isterik denebilecek özellikler gösterir. Dursun'un bu tavrını

örneklemek üzere herkesin yakından tanıdığı bazı kişi ve kurumlarla ilgili bazı değerlendirmelerini aktarmak ilginç olacaktır:

Cengiz Çandar için: "Din ve Arap kokar", "İslâm mücahidi rolü"nü oynar.

Hasan Cemal için: "Şeriat ve İslâm savunuru bir Selâmetçi", "İslâm mücahidi", "İslâm birliği yanlısı" çizgi paralelinde "Türk-İslâm sentezciliği" savunuru.

İlhan Selçuk için: "İslâmcı Marksist" veya "Marksist İslâmcı", "MHP çizgisine kaymış".

Cumhuriyet Gazetesi için: Özellikle Cengiz Çandar, Hasan Cemal ve İlhan Selçuk'un yazılarıyla "dinlileştirilmiş", "İslâmlaşma" ve "Araplaşma" eğilimine girmiştir.

R. Garaudy için: Onun müslüman oluşunu aldatmaca ve sahtelik olarak tanımlar ve çıkar hesaplarına bağlar, "karanlıkçı aydınların sapıklıkları" olarak değerlendirir.[10]

Kanaatimizce Dursun'un İslâm'ı değerlendirme konusundaki tavrı, bu kişi ve kurumları tanımlarkenki tavrından daha bilimsel, nesnel ve samimi değildir.

Öyle görünüyor ki, Dursun kişiliği ve eserleriyle bir "bilim adamı" tavrından çok, İslâm'a duyduğu kin ve düşmanlık sebebiyle, ne pahasına olursa olsun onunla mücadele eden bir "savaşımcı", "dava insanı" tavrı sergilemektedir. Eğer Dursun'u bu bağlamda değerlendirecek olursak onun, üslûbu dışında, inancı uğruna gösterdiği fedakârlığına, coşkusuna, ve idealizmine saygı duymamız gerekir. Dursun o kadar azimli ve inanmış bir dava insanıdır ki, kendisini "yüzyılların doğurduğu ölüm" olarak tanımlar; yani yüzyılların birikimiyle ortaya çıkan Dursun artık dinlerin sonu olacaktır, zaten "tabu can çekişmektedir" ve o dünyayı tek başına değiştireceğine inanır. Aslında o bu yönüyle adetâ bir "mesih" ve "kurtarıcı"yı andırmaktadır.

İşte bütün bu tavrından dolayı onu, ancak radikal, sol. materyalist. çevreler [redacted] ve her ne şekilde olursa olsun hiçbir ahlâkî ve bilimsel kaygı gözetmeden İslâm'ın geriletilmesi gerektiğini düşünenler sahiplenebilmiştir. Onun kitapları, sözü edilen bu anlayış sahiplerinin yoğun desteği, öldürülmesiyle oluşan popüleritesi, özellikle gençlerin din konusundaki bilgi yetersizliği ve onun dine bakışının materyalist ideoloji sahiplerinin

[10] Bu değerlendirmeler için Turan Dursun'un *Ünlülere Mektuplar* (İst. 95) kitabındaki adı geçen şahıslara gönderdiği mektuplara bakılabilir.

bakışıyla paralelliği gibi sebeplerle geniş bir okur kitlesine sahip olmuştur. Başka bir ifadeyle o, bazı kesimlerin din konusundaki duygu ve düşüncelerinin hem tercümanı hem de tasavvurlarına uygun bir din anlayışının üstadı olmuştur.

Tüm bunların ötesinde Turan Dursun'un bir kesim aydın tarafından "İslâmiyet konusunda dünya çapında bir otorite", "Aydınlanma savaşçısı" gibi sıfatlarla anılması tamamen ideolojik bir bakışın sonucu olsa gerektir.

Biz çalışmamızda Dursun'un görüşlerini incelerken onun şahsiyetine veya üslûbuna takılıp kalmadık. Onun din konusundaki temel eleştirilerini, üslûbundan süzerek olduğu gibi ele alıp değerlendirmeyi amaçladık.



ERDOĞAN AYDIN: OTOBİYOGRAFİK TAHLİL*

1957 Düzce doğumlu olan Erdoğan Aydın Arap kökenli bir aileden gelmekte ve kendini deyim yerindeyse "Türkleştirilmiş Arap" olarak tanımlamaktadır. Sünnî-Şafiî ve geleneksel anlamda dindar bir ailede yetişen Aydın, çocukluğunda ve gençliğinde her geleneksel ailenin çocuğuna verdiği türden ciddi sayılabilecek ama kendi ifadesiyle "bilgiye dayanmayan" bir dinî eğitim alır. O lise son sınıfa kadar namaz ve oruç gibi dini vecibelerini yerine getiren dindar birisidir. O yıllarda sosyalizm ile karşılaşır. Bir dönem sosyalist görüşü ile dinî inanç ve vecibeleri birlikte sürdürür.

İlerleyen yıllarda materyalist bir ideoloji olan sosyalizm üzerine okumalarını derinleştirdikçe "bilgiye dayalı olmayan" geleneksel İslâm inancı doğal olarak sarsılınca Aydın, zihnî bunalıma girer. Birkaç yıl devam eden bu süreç, Georges Politzer'in *Felsefenin Temel İlkeleri* isimli kitabını okumasıyla durulur.

Aydın'ın zihinsel ve düşünsel değişiminin bir de vicdanî cephesi vardır. Bu yönün en belirleyici özelliği ise onun küçüklükten beri dünyada gördüğü eşitsizlikler ve haksızlıklarla, merhametli ve adil bir tanrı fikrini bağdaştıramamasıdır. Çünkü Aydın, bir babanın kendi çocukları arasında bile böyle bir ayrımı yapamayacağı fikrinden hareketle, "dünyadaki mevcut olumsuzluklardan sorumlu kılınacak bir tanrının olamayacağı, aslında her şeyin kendi maddi yasaları, doğasal süreci/evrimi içinde oluşmuş olacağı" fikrine/inancına varır.

Aydın'ın bu dönüşüm sürecinin ne kadar derinlikli veya hangi ölçüde güçlü ve tutarlı bir felsefi zemine oturduğu bir yana, Türkiye'de yaşayan on binlerce gencin yaşadığı serüvenin benzeri olması onun bu değişiminin önemini arttırmaktadır. Bu durum aynı zamanda bizim bu konuya ilgimizin önemli gerekçelerinden birisini oluşturmaktadır.

* Erdoğan Aydın'la ilgili şahsi nitelikteki bilgiler kendisiyle 13.01.2001 tarihinde yaptığımız kayıtlı görüşmeye dayanmaktadır. Eserlerinde bu konularda bilgi bulunmamaktadır. Tırnak içindeki sözler Aydın'ın kendi ifadeleridir. Bu arada Aydın'ın şahsiyetiyle ilgili olarak yaptığımız bazı değerlendirmeler ise gerek kitaplarından gerekse kendisiyle görüşmelerimizden izlenimlerimizi yansıtmaktadır.

Biz Aydın'ın İslâm'a yönelik eleştirel görüşlerini onun konuyla ilgili olarak kaleme aldığı *İslâmiyet Gerçeği* (Ankara 1996) genel başlığı altında; *Kur'an ve Din, İslâmiyet ve Bilim, Ahlâk Anlayışı ve Kadın Sorunu, İslâmiyet'in Ekonomi Politiği* isimli kitaplarından hareketle ele aldık. Yazarın bu eseri 1992 yılında "Turan Dursun Araştırma ve İnceleme ödülü"ne layık görülerek yayınlanır. Kitap bugüne kadar beş baskı yapmıştır.

Aydın yitirdiği İslâm inancına yönelik daha derinlikli okumalarına, ateist olduktan sonra, cezaevi şartlarında, "sol kitapları okuma şansının elinden alındığında" başlar. Bu koşullarda onu böyle bir çabaya sevk eden farklı sebepler vardır. Ancak bunların başında sahip olduğu Sosyalist ideoloji gereği, sosyal sebepler ön plana çıkmaktadır. Bundan dolayı Aydın'ı hemen hemen İslâm'ın bütünü olarak algıladığı, sosyal ve hukukî boyutu (şeriat) ilgilendirir. Bu yıllardaki Refah Partisinin yükselişi, başörtüsü meselesi gibi olaylarla dinin sosyal hayattaki varlığını daha yoğun hissettirmesini anlama gayreti de Aydın'ı İslâm okumalarına yönelten etkenler arasındadır. Aydın yaptığı çözümlemeler sonucunda dinin günümüz dünyasındaki sorunları çözme kabiliyeti taşımadığı, "dünyadaki mevcut sorunların çözümü açısından dini mutlaka aşmak ve reddetmek gerektiği" fikrine varır.

Gerek Aydın'ı dinle ilgilenmeye sevk eden sebeplerden, gerekse kitaplarındaki dine yaklaşım biçiminden hareketle şu belirlemeyi yapabiliriz: Aydın dine yönelirken, onu eleştirirken tarafsız ve nesnel bir konumda değildir. Çünkü sahip olduğu inancın/ideolojinin idealleri gereği dinin reddedilmesi gerektiğine inanmıştır. Diğer yandan onu, öncelikle hayatı anlamlandırma ve varoluş meselesi olan dinin, özellikle sosyal boyutu ilgilendirir; öyle ki dinin metafizik ve ahlakî boyutuna ilişkin eleştirileri bile hep sosyal temelde biçimlenir.

Kanaatimizce başta sözünü ettiğimiz bu iki özellik olmak üzere eleştirilerinin genel niteliği göz önünde bulundurulduğu takdirde Aydın'ın bu çalışması bilimsel/nesnel bir çalışmadan çok siyasi ve ideolojik bir eleştiri-savunuya benzemektedir.

Yazar , Kur'an mealini ve günümüzdeki sınırlı sayıdaki müslüman yazarın eserlerini esas alarak sahip olduğu İslâm anlayışını –zaman zaman klasik İslâm

eserlerine ve müslüman müelliflere atıfta bulunursa da bu çok azdır-, "sosyalizmin genel tezleri" ile "bilim ve çağdaş insanlık değerleri" ölçütünde herkesin anlayabileceği basit sayılabilecek bir üslup ile eleştirir. Eleştirel görüşlerini temellendirirken beslendiği belli bir kaynak ve gelenek yoktur. Örneğin pozitivizmin Türkiye'ye girişiyle ortaya çıkan Hüseyin Cahit Yalçın, Abdullah Cevdet, onun tercüme ettiği Jean Meslier gibi isimlerin eserleriyle sonradan tanıştığını ifade eder. Aydın eserlerini te'lif ettiği 80'li yılların sonlarında Turan Dursun'un da makale ve eserleri henüz yayınlanmış değildir; onunla da sonradan tanışır.

Yaklaşık on yıl önce yazılmış *İslâmiyet Gerçeği* isimli kitabından tanıdığım Aydın'la bugün şahsen tanıştığım Erdoğan Aydın arasındaki şu farklara işaret edebilirim: Kitaplarında bilim ve çağdaş insanlık değerleri söyleminin adetâ mutlaklaştığı, dogmatik denebilecek katı pozitivist bir yaklaşım sergileyen Aydın'ın bugün daha açılımlı, daha az köşeli, kendisini eleştirebilen, daha önce kesin olarak kabul ettiği bir takım düşüncelere kuşkuyla bakabilen, daha demokratik bir tavır sergilediği, ancak temel görüşlerinde belirgin bir değişiklik olmadığı izlenimi edindim. Bunu kendisi de şöyle ifade eder: "Bugün kitaplarıma baktığımda klasik pozitivist bir yaklaşım içinde olduğumu görüyorum. Pozitivizmi reddeden bir yerde değilim, bilimin yol göstericiliği konusunda çok ciddi inançlarımı sürdürüyorum. Ama bu kadar çok bilim vurgusu Marksizmin olasılıkçı ufkunu da daraltabilecek niteliktedir." "Hele dine, inanca, düşünceye dair yorum yapan bir yazarın görüşlerini mutlaka daha olasılıkçı belirtmesi gerektiğini düşünüyorum." Aydın bugün "özgürlükçü laik seküler bir düzenden yana" olduğunu ifade eder. O sahip olduğu dünya görüşü çerçevesinde gelişime ve değişime açık, bu pozitif kişiliğiyle Turan Dursun'dan farklılaşmaktadır.

Aydın kitabında yoğun olarak bulunan duygusal, köşeli, aşırı ve hakaretâmiz sayılabilecek ifadelerinden de bugün rahatsızdır. Bu üslûbunu o dönemdeki "henüz kendini ifade etme konusundaki olgunlaşmamışlığına" ve bazı müslüman yazarların ifadelerine karşı tepkiselliğine bağlar. O bu değişimi doğrultusunda ve kendisiyle diyaloğumuz bağlamında, yeni baskısında kitaplarını büyük bir ciddiyetle yeniden gözden geçirmeyi düşündüğünü de ifade etti.

Ancak şahsen tanıştığımda beni asıl şaşırtan Aydın'ın kişiliği oldu. O içtenliği, samimiyeti, hoşgörüsü ve alçakgönüllülüğü ile tam bir doğu insanını, bir müslümanı çağrıştırır. Bu durum bana, insanın düşünceleri ile davranışları arasında tam bir otomatizm olamadığını, ahlakımızın bilinçli, felsefî ve ideolojik tercihlerimizin eseri olduğu kadar, yetiştiğimiz çevrenin, kültürün ve fıtratımızın da eseri olduğunu, dolayısıyla insanın dinî tercihlerini değiştirse bile ahlakını ve şahsiyetini değiştirmesinin kolay olmayacağını düşündürdü.

İktisat eğitimi alan ve Arapça bilen E. Aydın'ın *İslâmiyet Gerçeği* kitabından başka, *Nasıl Müslüman Olduk* (Ankara 1994), *Fatih ve Fetih (Ankara 1997), Kabustan Demokrasiye (İstanbul 1999),* Osmanlı Gerçeği (İstanbul 1999) isimli eserleri vardır. Halen din, siyaset ve tarih üzerine, çalışmalarına devam eden Aydın'ın, çeşitli gazete ve dergilerde bu konularda makaleleri yayınlanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL OLARAK DİN VE İSLÂM ÜZERİNE ELEŞTİRİLER

A. DİNİN TANIMI, KAYNAĞI VE GELİŞİMİ

a. Eleştirel Görüşler

Dinin esasına yönelik eleştirilerde bulunan Turan Dursun ve Erdoğan Aydın, dinin ortaya çıkışını, gelişimini din-dışında, yani beşerî tarihsel unsurlarda aramak eğilimindedirler.

Erdoğan Aydın'a göre din, "İnsanların anlayamadıkları, karşısında güçsüz kaldıkları doğa ve toplum olaylarını, tasarladıkları doğa üstü gizemsel nitelikli güçlerle açıklamaya yönelmeleri ile ortaya çıkan, toplumsal ve tarihsel bir olgudur.[11]

Aydın, özellikle dinin tarihi evrimi üzerinde durur: Milyonlarca yıllık insanlık tarihinde, dinsel düşünce biçiminin tarihi 20-30 bin yıl öncesine dayanır. Dinin tek tanrılı biçiminin tarihi, Tevrat ölçü alındığında 2500 yıldan ibarettir.[12] Hatta gerçek anlamda tektanrıcılık ilk defa İslâm'la gerçekleşmiştir. Çünkü Yahûdîliğin tek tanrısı Yahova, sayısız elohim (ruhlar) arasında bir 'eloah'tır. Yahûdîlik'ten doğan Hristiyanlık da ünlü üçlemesiyle triteist bir yapıdadır.[13] Dolayısıyla Erdoğan Aydın'a göre insanlığın ve de dinin başlangıcını, tevhidî bir bilince sahip Hz. Adem'e dayandırmanın, insanların hiçbir zaman dinsiz yaşamadıkları iddiasının en küçük bir bilimsel dayanağı yoktur.[14] Tam aksine bilimsel veriler, dinsiz insanlık tarihinin dinli insanlık tarihinden yüz kat uzun olduğunu göstermektedir. Bilim, eskiden tanrı inancını ortaya çıkaran, tüm çaresizlik ve bilgisizlikleri ortadan kaldırarak, gerçekte hiçbir şeyin tanrı tarafından yaratılmadığını ispatlamıştır. Oysa yazarın bu tezine göre dinlerin insanlık tarihinin ilk çağlarında çok daha etkin olması ve günümüze gelinceye dek artık ortadan kalkması gerekirdi.

---

[11]Erdoğan Aydın, *İslâmiyet Gerçeği 1, Kur'an ve Din,* Ankara 1996, s.10.
[12]E. Aydın, *ae.*, s. 1.
[13]E. Aydın, *ae.*, s. 10.
[14]E. Aydın, *ae.*, s. 2.

Aydın'ın ilginç bir diğer yorumu da, bazı Kur'an âyetlerine de atıfta bulunarak[15]; "tek tanrı düşüncesine ulaşılması öncesinde, insanlığa ilâhî ve tevhidî bir rehberlikte bulunulmadığını bizzat kutsal kitapların da kabullendiği" şeklindeki iddiasıdır.[16]

Öte yandan Turan Dursun ise dinin kaynağını şöyle açıklar: İnsanoğlu dünyada hep terslikler ve sertliklerle karşılaşmıştır; aç kalmış, acı çekmiş, hastalıklara, doğal afetlere maruz kalmıştır. İnsan tüm bunlara boyun eğmemiş; doğa koşullarıyla, "efendi"lerle, "ezen"lerle savaşmıştır. Başarılı olduğu zamanlar olmuş, bazen de çaresiz kalmış; çözmeye ne gücü yetmiş, ne de bilgisi. Dinler tümüyle güçlü insanlar eliyle bilgisizlik ve çaresizlik ortamında, korku ve umut kaynaklı olarak sonradan yaratılmış olup, insanın mutluluğunu en çok azaltan ölüm, cehennem ve tanrı korkusunu sömürerek yaşamaktadır.[17]

Dursun, Allah'ın Kur'an'da insanları ahirette şiddetli cehennem azabıyle[18], dünyada daha öncekileri yok ettiği şekilde yok etmekle[19], yerin dibine batırmak ve taş yağdırmakla,[20] rızıklarını kesmekle,[21] ölüm korkusu ile korkuttuğunu söyler.[22]

Turan Dursun, dinlerin tarihi evrimi üzerinde durmayı pek önemsemez. Ona göre, "Tarihte tek tanrılı din olmadı, çoktanrılı da olmadı. Tek tanrılı denilen dinler çok tanrılı, çok tanrılı dinler tek tanrılıdır. Tek tanrı ve bir de melekler var deniyor. Melekler çok tanrılı dinlerdeki tanrılardan başka bir şey değildir. Çok tanrılı dinlerde de üstte tek tanrı vardır."[23]

Sonuç olarak dinin kaynağı ve evrimi ile ilgili eleştirel tezleri şöylece özetleyebiliriz:

[15]"Biz atalarımızı bunlara tapar bulduk' diye cevap verdiler. "(İbrâhim) 'Doğrusu, siz de, atalarınız da apaçık bir sapıklık içindeymişsiniz!'dedi." (21 el-Enbiyâ/53,54) .E. Aydın'a göre âyette sözü edilen sapık topluluk belli bir kavim değil bütün insanlıktır. Dolayısıyla İbrâhimvâri bir tanrı inancı sonradan ortaya çıkmıştır. Ayrıca bk., el-Mü'minûn 23/25,37

[16]E. Aydın, *ae.*, s. 18.

[17] Turan Dursun, *Kutsal Kitapların Kaynakları 1*, İstanbul, 1997, s. 15.

[18] el-Mülk 67/6, 8; İbrâhim 14/16, 17; el-Hac 22/19-22; en-Nisâ 4/56.

[19] er-Rûm 30/9; Fâtır 35/44; et-Tevbe 9/69.

[20] el-İsrâ 17/69; el-Mülk 67/16, 17.

[21] el-İsrâ 17/60, 61.

[22] Turan Dursun, *age.*, s. 17.

[23] Şule Perinçek, *Turan. Dursun Hayatını Anlatıyor,* Ankara1997 s. 43.

a. Din; korku, çaresizlik, sırrını çözemediği olağan olaylar karşısındaki cehaletini inançla telafi etme içgüdüsü vb. psikolojik etmenler tarafından insanlarca oluşturulmuştur.

b. Din, kralların oluşturduğu köle-efendi toplum düzeninin, tanrılar hiyerarşisine yansıması veya toplum kurallarının kutsallaştırılması gibi iktidar ilişkilerinin ve sosyolojik etmenlerin belirlediği bir zeminde oluşmuş/oluşan beşerî bir olgudur.

c. Dinin tarihi insanlık tarihine göre yenidir. Dinler çok tanrıcılıktan tek tanrıcılığa doğru evrilmişlerdir. Bu üç tez de, dinin ilâhî bir kökeni olmayıp insanların ürettiği bir kurum olduğu sonucunda birleşir.

b. Değerlendirme:

İslâm'a göre gerçek dinin kurucusu Allah'tır. İlk din tevhid dini olup, ilk insan olan Hz. Adem, aynı zamanda ilk peygamberdir. İnsan inanmaya eğilimli ve İslâm fıtratı üzerine yaratılmıştır.[24] İnsanlara Allah tarafından peygamber ve kitaplar gönderilerek "hak din" konusunda ilâhî rehberlikte bulunulmuştur. Fakat zaman zaman insanlar bu rehberliğe ilgisiz kalmış; Allah'tan başka şeylere, kendi elleriyle yaptıkları putlara, bazı tabiat varlıklarına, hevâ ve heveslerine tapmış ve onları tanrılaştırmışlardır. Böylece "çok tanrılı inançlar" ortaya çıkmıştır. Fakat Allah, elçiler ve kitaplar göndererek insanlara hak din konusunda yol göstermeye devam etmiştir. Bu rehberlik, son gönderilen ilâhî kitap Kur'an-ı Kerim ve son peygamber Hz. Muhammed ile kemâle ermiştir. Sonuç olarak İslâm'a göre dinin, özde "ilâhî ve fıtrî" iki kaynağı vardır.

Öyle görünüyor ki yazarların dinin kaynağına ilişkin ileri sürdüğü görüşler Batı'da, özellikle sosyal bilimlerde ilerlemecilik söylemi, pozitivist dogmatizm ve evrimci materyalist ideolojinin hakim olduğu XIX. yüzyıl ve XX. yüzyıl'ın ilk yarısında, Batılı bazı araştırmacı ve düşünürlerin ileri sürdüğü tezlerin popülarize edilerek, sunulmasından ibarettir

[24] er-Rûm 30/30.

Örneğin, John Lubbock'a (1834-1913) göre ilk din biçimi ateizmdir. Psikolojik ağırlıklı bir fikir geliştiren E. B. Tylor'a (1832-1917) göre ise, insan tabiattaki olağanüstü olaylardan etkilendi, bir taraftan da rüyalar ona ruhun olduğu fikrini aşıladı. İşte, tabiatla ruh arasında kurulan bu ilişki sonucu "animizm" denilen ilk din ortaya çıkmıştır. Durkheim (1881-1917) ise dinin kökenini sosyolojik olarak açıklar. Ona göre din toplumun kollektif düşüncesinin ortak ürünüdür. "Totemizm" insanları akrabalık bağlarıyla birbirine bağlayan bir dindir. Marx, dini insanın tabiattan kopuş sürecinin başlangıcı ile başlatır ve dinin insanlığın zayıflığını yansıttığını ve onun afyonu olduğunu söyler.[25]

Öte yandan Batılı düşünürlerin tezleri yazarlarımız için bir ölçüt ise bilinmeli ki, Batılı tezler bunlardan ibaret değildir. Örneğin Andriyav Lang'a göre insanlığın en eski inancı "tek tanrı" inancıdır. Wilhelm Smit, Nathan Söderblem, Pettezoni, G. Widengren, M. Eliade vb. düşünürler de bu tezi geliştirici çalışmalar yapmıştır.[26]

Dinin sözü edilen psikolojik ve toplumsal etmenlerle ilişkilendirilmesi kaçınılmazdır. Fakat, dinin kaynağını bu etmenlerle açıklamayı, materyalist anlayışın indirgemeciliği olarak görmek mümkündür. Oysa biraz daha derinlemesine bakıldığında, insan duyguları ve toplumsal normlarla, dinin bu ilişki ve uylaşımı insan doğasının dine, dinin de insan doğasına yatkınlığına yorulabilir. Bu, aynı zamanda, bugün olduğu gibi tarih boyunca insanın ve toplumların dine olan ilgisini anlamamızı da kolaylaştırır. Yani din, kaynağı esası itibariyle ilâhîdir ama dünyevî şartlarda yaşayan insana aidiyyeti bakımındandan da dünyevî ve beşerîdir.

Ünlü Fransız düşünürü Fellicien Challaye insan açısından dini şöyle yorumlar: "Sonlu varlığın sözcüğün tam anlamıyla, kendisinden çıkmış olduğu sonsuz varlığa bağımlı olması; O'nun önünde eğilip O'na tapması, O'nu evlatça bir sevgiyle sevmesi, O'nda evrensel yaşamın tüm yönlerini –hiç değilse öldürme ve savaş dışında- sevmesi akla uygundur ve doğaldır. Bu bağımlılık ve sevgi dinin temelidir.[27] Ona göre din öncelikle insandaki merak, sempati, korku gibi duygulara ve akla hitap eder. Din,

---

[25] Bk., Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin meseleleri*, İsanbul 1997, s. 52-67.
[26] Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, s. 32.
[27] Fellicien Challaye, *Dinler Tarihi* (trc. Semih Tiryakioğlu) İstanbul 1994, s. 215.

kavranılmayanı kavramak, anlatılmayanı anlatmak için yapılmış bir çaba, sonsuzluğa yönelen bir özleyiştir. Aynı zamanda din, "ruhun bir yetisidir ki, duyulardan ve akıldan bağımsız olarak, insanı sonsuzu kavrayacak hale getirir."

Din böyle anlaşılınca, onu bilimin ve deneyin sınırları içinde değerlendirmemiz de imkânsızlaşır. Çünkü bilimin en sağlam temeli olan deney karşımıza hep sonlu veriler çıkarmaktadır. Felsefesi, kendisinden büyük ölçüde esinlendiği Spinoza ile benzer özellikleri gösteren Jean Jaures (1859-1914) bu konuda şöyle der: "Bilim sonsuz varlığı kavrayamaz; çünkü O her yerde vardır. Bilim ancak belirlediğini kavrar, ancak soyutladığını belirler. Tanrı ise dünyadan soyutlanamaz, çünkü o dünyanın içten ve soyutlanamaz gerçeğidir."[28]

Dinin başlangıcını kutsal kitapların verdiği bilgiler dışında ortaya koyacak kesin bir belge yoktur. Bilinen bir şey varsa, o da nerede insan varsa, orada dinin olduğudur.[29] Bu konuda bilimsel bir bilgiye ulaşmaktan mahrumuz, bir bakıma inanca mahkumuz.

Dolayısıyla yazarların öne sürdüğü tezler, "bilimsel olarak", "bilimsel veriler ispatlamıştır ki" gibi ön eklerle sunulmuş olsa bile, bilimsel bir sonuç değil, ancak bizi bir kanaate, inanca götüren rasyonel bir çaba olabilir. Kısacası bu durumda bir söylem olarak benimsenen "bilimsellik", sözkonusu çabayı inanç ve kanaatin ötesine taşımaya yetmez.

---

[28] F Challaye, *age.*, s. 213, 214.
[29] G. Tümer, A. Küçük, *age.*, s.27.

B-DİN-İNSAN İLİŞKİSİ VE YARATILIŞ

a. Eleştirel Görüşler

a.1. Din-İnsan İlişkisi

Araştırmacılarımıza göre din, insan özgürlüğünü kısıtlayan, insanların akıllarını koşullandıran ve onlara pranga vuran bir işleve sahiptir. Dursun, dinsizlikle özgürlüğü eşit sayar[30].

Aydın'a göre ise dinsel ahlâk, insanlara kölelik ruhu empoze eder. İnsan boyun eğmek ve cezalandırılmak arasında seçim yapmak zorundadır. İslâm'a göre Tanrı-insan ilişkisi, "köle-efendi" veya kral-tebea ilişkisi gibidir. Bu ilişki biçimi o gün için normal olabilir ama çağımız insanı için çirkindir. Çünkü bu ilişki diktatörce bir ilişkidir; yığınların inisiyatifini köreltir ve onların insanlık onurunu çiğner. Kur'an'a göre Allah insanları kendisine kulluk etsinler diye yaratmıştır.[31] İnsanların tanrıyı köleci bir perspektifte yaratmalarının sebebi tanrıların üretildiği dönemlerde insanların köleci ilişkiler içinde yaşıyor olmasıdır. Bundan dolayı en güçlü tanrı, bütün insanların baş kölecisiydi.[32]

Din insanları bu dünyada ölüm korkusu, acı felaketlerle deneyerek, ahirette ise şiddetli cehennem azabı ile korkutarak baskı altına almaktadır. Oysa Tanrı'nın gerçekte insanı denemeye ihtiyacı yoktur. O'nun bilmediği bir şey mi var ki deneyerek öğrensin? [33]

Öyleyse işin aslı şudur; inanmaya elverişli ve yoksul insanlar, zengin insanlar yararına uyutulmak istenmektedir; yoksul kitleler her şeyin tanrıdan olduğuna inansınlar, tanrının kendilerini sınadığını sansınlar ve içinde bulundukları duruma katlansınlar.[34] Kur'an'ın anlattıklarına göre, varlığı da darlığı da veren, insanların

---

[30] Şule Perinçek, *age.*, s. 59.
[31] ez-Zâriyât 51/56.
[32] Erdoğan Aydın, *Ahlâk Anlayışı ve Kadın Sorunu*, Ankara 1995, s. 40.
[33] Turan Dursun, *age.*, s. 47; krş., *İslâmiyet ve Bilim*, Ankara 1996, s. 39.
[34] T. Dursun konuyla ilgili olarak bu âyetleri aktarır: "Kuşkusuz; korku, açlık, mal, can, ürün eksiltmesi gibi şeylerle sizi deneriz. Katlananları (sabredenleri) müjdele" (el-Bakara 2/155). Ayrıca bk., el-Bakara 2/156,157. (Turan Dursun, *age.* s. 47.)

bazılarını zengin bazılarını fakir yapan Allah'tır. Üstelik Allah bunu bir hikmete binaen yapar; insanların bir kısmı diğerini işçi olarak çalıştırsın, yani çalışan-çalıştıran olsun diye böyle yapmıştır.[35]

Sonuç olarak yazarlarımıza göre din, insanın, aklî ve duygusal yeteneklerinin gelişmesinin ve kendisini gerçekleştirmesinin önünde en büyük engel olup, toplumsal düzende sömürge ilişkilerinin devamının vazgeçilmez aracıdır. Yani bir bakıma Marx'ın deyimiyle: "Din halkların afyonudur."

a.2. Yaratılış

Turan Dursun'a göre Kur'an insanın yaratılışını şöyle anlatır: Adem topraktan yaratılmıştır. Tanrı toprağı önce çamur durumuna getirmiş sonra bu çamura bir biçim verip, ona kendi canından (ruhundan) üfürünce insan meydana gelmiştir.[36]

Muhammed'in hadislerinden anlaşılacağı üzere, Adem'in yaratılması için toprak yeryüzünden avuç avuç toplanarak elde edilmiştir. İnsanların ten farklılığı da buradan kaynaklanmaktadır. (Ebu Davud, *Sünen*; Tirmîzî, *Sünen*; Ahmed ibn Hanbel, *Müsned*.)[37] Muhammed'in açıklamasına göre, Adem'in yaratıldığı toprağın bir kısmı artakalmış bundan da hurma ağacı yaratılmış, dolayısıyla hurma ağacı insanoğlunun halası kabul edildiğinden Muhammed ona saygı gösterilmesini istemiştir. (Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*)[38] Dursun'a göre Kur'an'ın, insanın yaratılışı konusunda verdiği bilgilerin kaynağı Tevrat'tır. Fakat insanın çamurdan yaratıldığı fikri Tevrat'tan çok daha eskilere gider. Zira eski Mısır, Yunan, Sümer, Çin efsanelerinde de insan hep çamurdan yaratılmıştır. Öyleyse Kur'an'daki yaratılış inancının asıl kaynağı mitolojilerdir.[39]

---

[35] T. Dursun, *age.*, s. 51; E Aydın, *age.*, s. 43. Konuyla ilgili olarak ez-Zuhrûf sûresinin 32. âyetini delil gösterirler: "Rabbinin nimetini onlar mı paylaştırıyor yoksa? Dünya yaşamındaki geçimliklerini onlar arasında biz paylaştırıyoruz. Kimilerini kimilerine üstün kıldık. Kimileri kimilerini tutup çalıştırsın diye. Rabbinin rahmeti onların biriktirdiklerinden daha iyidir."

[36] Turan Dursun, *Din Bu 2*, İstanbul 1995, s. 213: İnsanın yaratılışıyla ilgili olarak şu âyetleri delil gösterir: Âl-i İmrân 3/59; el-Â'raf 7/12; Sad 38/71, 72, 76; el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9.

[37] Dursun Turan, *ae.*, s. 212.

[38] Turan Dursun, *ae.*, s. 213.

[38] T. Dursun, *ae.*, s. 56-63.

[39] T. Dursun, *ae.*, s. 56-63.

Sonuç olarak Turan Dursun'a göre, yaratılış konusunda bütün ilâhî olduğu iddia edilen kitaplar gibi, Kur'an'da anlatılanlar da "akıl ve bilim-dışı", "masal" ve "maval"[40]lardır. Erdoğan Aydın da farklı ifadelerle de olsa aynı görüşü savunur.

b. Değerlendirme

b.1. Din-İnsan ilişkisi

İnsanlık tarihi kadar eski bir geleneğe sahip olan dinin ne olduğu ve insan ile alâkası tartışılagelmiştir. Dinin bütün düşünce biçimlerinin en eskisi olduğu, felsefe, sanat, ahlâk, hukuk politika gibi bütün ilimlerin kaynağının din olduğu, bir çok felsefe ve dinler tarihçisinin ortak görüşüdür.[41] Din, tarihte olduğu gibi günümüzde de bu işlevini sürdürmektedir. Kültür, sanat ve düşünce imkânlarının harekete geçirilmesi, yaratıcı bir ruhun varlığına ve motivasyonuna bağlıdır. Kültür sanat ve düşüncenin, otantik bir kaynağa sahip olmadan, yaratıcı bir ruh üretebilmesi mümkün görünmemektedir.[42]

Günümüzde dinin tanımı konusunda hakim olan kanaat, dinin, "insanın tanrı, metafizik âlem ya da kutsala yönelik duygu, düşünce ve davranışlarını ifade eden sistem" olduğu yönündedir. Oysa dinin insanlık tarihindeki örnekleri, Kur'an'daki farklı ve kapsamlı kullanımı ve insan hayatındaki yeri dikkate alındığında bu tanımın yetersiz olduğu kanaati oluşur. "Zira dinler tarihinde tanrı ya da aşkın varlık düşüncesini tamamıyla dışlayan dinlerin varlığı bilindiği gibi, metafizik âlemi, ahiret düşüncesini reddeden materyalist bir yapıyı ön plana çıkaran, dinler de vardır.[43]

---

[40]Dursun, "maval" sözcüğünü, "üstünkörü uydurulmuş yalanlar söylemek" olarak tanımlar. Bk. T. Dursun *ae.*, s. 198.

[41] Bu görüşü savunan felsefecilerin bazıları şunlardır: F. De Coulanges, Victor Coisin, E. Brehier, Roth, E. d'Aster, Aristo, Eflatun, Charles Verner, F. Picavet, J. Harrison, Poul Regnaud, A. Comte, E. Boutroux... Bk., Mehmet Bayraktar. *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s. 151-153.

[42] Örneğin, Budizm'den ve Veda'lardan ayrı, Hint Kültür ve Medeniyeti; İslâm'dan ayrı, Osmanlı Kültür ve Medeniyeti veya Hıristiyanlık ve Aydınlanma Felsefesinden ayrı, Modern Batı Kültür ve Medeniyeti düşünülebilir ve anlaşılabilir mi? Bu yaratıcı ruh, "otantik dünyası olan bir din" olabileceği gibi, çağımızda olduğu şekliyle, "din-dışı kutsallıklar üreten, dinsellikler" de olabilir; "bilimcilik ve ideoloji" gibi.

[43]Şinasi Gündüz, *Mitoloji ve İnanç Arasında -ortadoğu dinsel gelenekleri üzerine yazılar-*, Samsun 1998, s.13.

İnancı, yalnızca bazı metafizik veya aşkın varlıkların varolduğunu kabullenmekle sınırlandırmak doğru değildir. Zira metafizik ve aşkın âleme yönelik bir varlığın (veya varlıkların) varlığını kabullenme kadar, bunların yokluğunu kabullenme de inançtır. Yine insanın içinde yaşadığı âleme ve hayata ilişkin -doğru ya da yanlış- değerlendirmeleri de inanç kapsamındadır.

Öyleyse genel anlamıyla dinin; insanın düşünce ve inanca dayalı değerlendirmelerini içeren zihinsel fonksiyonlarını, her türlü tavır ve davranışlarını ve insanların diğer insanlarla ilişkilerini ve kurumsal yönünü ifade eden, sosyal yapısını belirleyen ve disiplin altına alan bir sistem olduğu söylenebilir.[44] Kur'an'daki anlamıyla "ilah" terimi kısaca 'insan hayatındaki üstün güç' demektir. Edinilen tanrı-lar- aşkın, metafizik bir varlık olabileceği gibi, para, makam, cinsellik, ego, sosyal grup, menfaat gibi tecrübe dünyasına ait unsurlar da olabilir. Fakat hayatlarını yalnızca materyalist çerçevedeki üstün güçlere göre şekillendiren insanlar her zaman marjinal bir topluluk olmaktan öteye gitmemişlerdir. Özetle, en geniş şekliyle din, ahlâkî değerler sistemi[45], yaşam felsefesi ve hayat tarzıdır. Öyleyse bu anlamda dinsizlik ve tanrısızlık mümkün değildir.[46]

Kur'an'a göre din, insanın her türlü inancını, düşüncesini, tavır ve davranışını ifade eden yaşam tarzı ve yaşamda izlediği yoldur. Bu bağlamda Kur'an dinleri biri Allah'ın insanlar için seçtiği, "sadece O'na teslimiyeti ve itaati esas alan" din olan "İslâm", diğeri de, bunun dışında izlediği diğer yollar olmak üzere iki kategoride toplar.[47]

---

[44] Gündüz Şinasi, *ae.*, s.13.
[45] Muhammed Esed Kur'an'ın bütünlüğünde "din"i, "ahlâkî değerler sistemi" (moral law) olarak tanımlar. Bk., Muhammed. Esed, ***Kur'an Mesajı (meal-tefsir)***, İstanbul 1996, III, 1316.
[46] Kur'an'daki kullanımıyla "kâfir" terimi; "inançsız", terimiyle özdeşleştirilemez. "Kefera" kök fiilinin, "her hangi bir şeyi örtmek" anlamına geldiği düşünülürse, "Kâfir" teriminin anlamı daha iyi kavranır. Soyut anlamıyla hem bu fiil, hem de bu fiilden üretilen isimler, "mevcut olan bir şeyi gizleme" (başka bir şeyle örtme) veya "doğru olan bir şeyi inkâr etme", Allah'ın verdiği nimetlerin kadrini bilmeyip O'na "nankörlük etme" anlamındadır. Bk., M. Esed *ae.*, III, 1205.
[47] "Allah nezdinde tek [hak] din [insanın] O'na teslimiyetidir..." (Âl-i İmrân 3/19); "Onlar Allah'a imandan başka itikat mı arıyorlar?..." (Âl-i İmrân 3/83) İnsân içindeki İlâhî yüceliği örtüp, Allah'tan uzaklaşınca, Allah dışındaki şeyleri; ya "kendi subjektif arzularını" ["Sen hiç heva ve heveslerini tanrı edinen birini düşündün mü?..." (el-Furkân 5/43) ayrıca bk., el-Kehf 18/28, el-A'raf 7/176, el-Kasas 28/50] ya da toplumsallaştırılmış arzuları tanrı edinîr. (el-Ankebût 29/25)

Peygamberler dinsiz bir toplumu din duygusuna inandırmak veya ibâdet düşüncesi olmayan insanları ibâdete çağırmak için gönderilmiş değillerdir.[48] İlâhî kitaplar ve peygamberler insanları "hak dine" (Din), sadece Allah'a ibâdete ve teslimiyete davet ederler. Şu halde tarih boyunca peygamberler dinsizlikle değil, "Din"e "karşı dinler ve dinî anlayışlarla" mücadele etmişlerdir.[49] Aslında yazarların ifade ettiği, sömürünün aracı olan veya insanın yeteneklerini körelten "Din" değil, "karşı dinler ve dinî anlayışlar"dır. Allah katında yegâne "Din" olan "İslâm" bütün eksiklik ve olumsuzluklardan münezzehtir. Fakat "Din"in kaynağı olan "Kitab"ın anlaşılması ve uygulanması faaliyeti, zaaf sahibi ve sınırlı bir varlık olan insana ait beşerî bir faaliyet olup, dinî anlayış ve uygulamaların, her zaman "karşı dine" meyletme ihtimalinden dolayı, eleştirilmesi mümkündür, hatta gereklidir.

Diğer yandan tarihte olduğu gibi günümüzde de sadece dinin değil, bilim ve siyaset gibi olguların da insanî ve ahlâkî olmayan amaçlar doğrultusunda kullanıldığını -hatta sömürü ve sosyal adâletsizliğin etkin araçlarından olduğunu- bildiğimiz halde, bilim veya siyaseti tümden reddetmiyoruz. Çünkü olumsuzluk bu kavramların özünde değil, bu kavramları pratize eden insanın zaaflarında ve ahlâkî yapısındadır. Bu durumda, insanlık tarihinin ve insan tabiatının ayrılmaz parçası olan, amacı insanın zaaflarını ıslah ve ahlâkî değerleri yüceltmek olan Din'i, toplumsal sömürü ilişkilerinin devamını sağlayan "afyon"a indirgemek, kanaatimizce bir önyargının ifadesinden başka bir şey olamaz.

Yakın zamana kadar din ile bugünün insanının zihni arasındaki bütün bağlar kopmuş gibi görünüyordu. Fakat buna rağmen şu sorular insanlık nezdinde hâlâ çözüme kavuşamamış problemler olarak durmaktadır: Ben kimim, hayat nereden geliyor, nereye gidiyor, hayatın anlam ve amacı ne, ölüm gerçekten her şeyin sonu mu?... Bu sorular insan zihninin evrensel endişeleridir. Oysa biz bu sorulara akla ve tecrübeye dayanarak cevap veremiyoruz. Bu sorular bizi imana götüren ve ruhumuzu besleyen ifadelerden birini teşkil eder. Bir komedi yazarı "aşk yoktur aşkın delilleri

[48] "De ki; siz ey hakikati inkâr edenler! Ben tapmam sizin taptığınıza; siz de tapmazsınız benim taptığıma. Ve ben tapmayacağım [asla] sizin tapıp durduğunuza, siz de [hiç] tapmayacaksınız benim taptığıma. Sizin dininiz size, benimki bana." (el-Kâfirun Sûresi 109/1-6)

vardır" der; bunun gibi "din yoktur fakat dinin delilleri vardır."[50] Tarih boyunca insanın sahip olduğu ve ürettiği, dinî inançları, felsefeleri, sanat etkinlikleri hep onun bu anlam arayışının bir sonucu olup, özde dinî bir faaliyettir.

Dinin bugün pek ilgi çekmeyen bir şey gibi görünmesinin nedenlerinden biri, çoğumuzun artık etrafımızın bilinmeyenlerle çevrilmiş olduğunu unutmuş olmasıdır. Çünkü bilimsel kültürümüz bizleri, dikkatimizi, önümüzde duran fiziksel, maddî dünyaya odaklaştıracak şekilde eğitmektedir.[51] Oysa materyalizm, pozitivizm, ateizm ve bilim gibi bütün beşerî arayışlar varlığın sırrını dokunulmaz olarak bırakmıştır. Sonsuz uzayların manzarası bizi Pascal'dan daha az korkutsa da, bir tek su damlasının varlığı bile hala sırdır. Durum böyle olunca bizzat insanın ve uçsuz bucaksız evrenin varlığı konusunda ne denecektir? Nitekim, L. Wittgenstein'in, (1889-1951) "İnsanın - belki de halkların- hayret duymaya uyanması gerekir. Bilim, onları yeniden uyutmanın aracıdır."[52] şeklindeki uyarısı düşünmeye değerdir.

Kalbin rasyonel ve irrasyonel kavşak noktasına yerleşmiş olan din, bütün değerler allak bullak olsa da, yine bir problem olarak insanlığın gündeminde kalmaya devam edecektir. Bu problem ancak meçhulün (metafizik endişenin) aşılmasından sonra inkâr edilebilir. Bizi bu sorulara götüren sadece akıl değildir; bu sorular bizim derinliğimizde, benliğimizde vardır.[53] Marx'ın ifade ettiği gibi "senin problemin gerçek olmayan bir şeyden doğmuştur. İnsan varlığını yine insana borçludur."[54] gibi cevaplar insanı tatmin etmekten uzak, "kaçamak" cevaplardır. Taylor'ın ifadesiyle, insan olamanın en önemli özelliği, insanlıktan bertaraf edilemez irrasyonel eğilim ve saiklerdirdir. Biz sırf rasyonel olarak hareket eden varlıklar olamayız. Yapabileceğimiz şey sadece irâdemizi, tamamen kurtaramadığımız eğilimlerimizin üzerine çıkarmaktır.[55]

---

[49] Bk. Ali Şeriati , *Dine Karşı Din*, (çev Hüseyin Hatemi) İstanbul 1993.
[50] Jean Chevalier, *Din Fenomeni*, (trc. Mehmet Aydın) Konya 1993, s. 11.
[51] Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi*, (trc. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu) Ankara 1999, s.16.
[52] Ludwig Wittgenstein, *Yan değiniler*, (trc. Oruç Aruoba) İstanbul 1999, s. 15.
[53] J. Chevalier, *age.*, s. 13.
[54] J. Chevalier, *ae.*, s. 11. Yazar, Marx'ın sözünü, onun *K. Monuscrit de 1884* adlı eserinden aktarıyor.
[55] Recep Kılıç, *Ahlâk'ın Dinî Temeli*, Ankara 1992, s. 158-159.

Bilim sayesinde metafizik endişenin aşılacağı düşüncesi de sadece bir inançtır. Fakat Erdoğan Aydın her şeyin bilimsel olanını tercih ettiği için, bunu "bilimsel bir inanç" olarak niteler. Aslında Dursun ve Aydın örneklerinde de olduğu gibi bazı insanların "gerçek-dışı" ve "hayalî" olduğuna inandıkları din-i inkâr- uğruna, kafa yormaları, ciltlerce kitap yazma zahmetine katlanmaları, âdeta hayatını adamaları veya dine inanmadığını söyleyen insanların bu kitapları büyük bir ilgiyle okumaları ve bu konularla zihinlerini meşgul etmeleri, farkında olunmasa bile, kanaatimizce sözünü ettiğimiz metafizik endişe, fıtrat ve tarihlerinde var olan dinî şuuru örtüp yatıştırma gayreti ile yakından ilgilidir.

b.2. Yaratılış

Evrenin ve insanın meydana gelişi bir yönüyle dinin/felsefenin, bir yönüyle de bilimin konusudur. İlk oluşa dair düşünceler, dinî veya felsefî sistemlerin, dünya görüşlerinin, temelini oluşturur. Bundan dolayı tarih boyunca çoğu zaman oluşun bu iki açıklama biçimi birbiriyle ilişkilendirilerek tartışılmış, dinsel/ideolojik kaygılar, zaman zaman bilimsel faaliyetin önüne geçmiş, onu etkilemiş, çoğu zaman da bilim, din/ideoloji ile karıştırılmıştır.

İlk oluş konusunda başlıca iki görüş ön plana çıkar: Yaratılışı savunan idealist "dinî görüş" ve amaçsız tesadüfî varoluşu savunan "materyalist evrimci görüş". Bu iki görüş arasındaki farklılığın temeli, varoluşun nedensellik örgüsü içinde işleyen maddî ve biyolojik boyutundan, başka bir deyişle bilimsel alandaki farklılıktan çok, varlığın anlamı ve ilk sebebi konusunda, yani oluşun dinî/felsefî/ideolojik boyutunda yoğunlaşır: Hayatın kaynağı ve türlerin oluşumu konusunda, materyalist evrimci görüş hiçbir gaye gütmeyen tesadüf ve şansa göre işleyen tabiî elemeyi savunur. Yaratılış görüşü ise varlığı, "kudret ve irâde sahibi bir yaratıcının" kendi koyduğu bir gayeye göre planlayıp yarattığı fikrine dayanır.

Materyalist evrimci görüşe göre insan "mükemmel bir hayvan", "biyolojik bir makine" dır. İnsan ile hayvan arasında, nitelik değil, sadece derece farkı vardır. Tüm

diğer sistemler gibi insan da tabiat içinde ve tüm tabiatın kaçınılmaz ve umûmî kanunlarına tabi bir sistemdir. İnsan dış çevrenin ve üretim ilişkilerinin bir sonucudur.[56]

Özetle, materyalist, evrimci görüşe göre insanın, öz (mahiyet) itibarıyla maddeden (dünya) farkı yoktur; insan tabiatın kucağında büyüyen, ondan ayrılmayan ve ona ait bir varlıktır. Din ve sanat ise insanın yaratılmışlığından, Tanrı'nın bir fiili olan âni sancılı bir olaydan, insanın dünyaya düşüşünden, insan ile tabiat arasındaki zıddiyetten, insana yabancı bir muhitten (dünya) söz eder. Böylece insanın ortaya çıkışı, insanın, dünyanın bir parçası mı yoksa ondan ayrı bir şey mi olduğu yani onun kimliği meselesine dönüşür.[57]

Biyolojik/organik olarak insanda olan her şeyi, farklı şekil ve derecede de olsa, yüksek seviyeli hayvan türlerinde görmek mümkündür. Bu yönüyle insan apaçık hayvanî, doğal dünyaya bağlıdır. Fakat tarih öncesi insanın hayatında olduğu kadar, günümüz insanın hayatında da mevcut olan, din, büyü, kurban, tabu, ahlâkî yasak, kült, estetik vb. değerlerin, hayvanlarda izini bile bulamıyoruz. Hayvan tabiîdir. İnsan ise tabiat üstü, anlaşılmaz, inanılmaz, hatta akıl-ötesi bir varlıktır.

Hayvanın içgüdüleri vardır, bunlar fayda ve maksada uygunluk örneğinin harikulâde örnekleridir. Zekâ bile zoolojik kökenlidir. İnsanın ise faydaya ve akla dayanmayan ahlâkı ve inançları vardır. Örneğin, içgüdü ile, işlevsel hareket eden hayvan, avlandığı zaman tamamen rasyoneldir. Oysa ibtidaî insanın ava çıkmadan önce, çok defa ailelerinin de katılımıyla bir çok tabu, oruç ayini, belirli danslar icra etmesi, bazı rüyalar görmesi gerekirdi. Evde kalan kadınlar da bir takım yasaklara tabi tutulur, bu yasakların çiğnenmesinin avın başarısını ve kocalarının hayatını tehlikeye düşüreceğine inanılırdı.[58]

Aslında insan ile hayvan arasında kesin fark fizikî ve zekaî değil, her şeyden evvel manevîdir; kendini dinî, ahlâkî ve estetik şuurun varlığında gösterir. Bu açıdan

---

[56]Ali İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslâm*, İstanbul (Nehir) s. 30. Ali İzzetbegoviç, materyalist evrimci görüşün insan tasavvurunu, John Watson, İvan Pavlov ve Engels'in görüşlerinden aktarımlarla tasvir eder.

[57] Bu tartışma konusunda ayrıntılı bilgi için bk.,: A. İzzetbegoviç, *ae.*, s. 29-63.

[58]Ali İzzetbegoviç, *ae.*, s.38, 39 Yazar bu bilgileri Lücien Henri'nin, *Dinin Menşei* adlı eserinden aktarıyor. İnsân ve hayvan tabiatı arasındaki ayrım ve karşıtlığa ilişkin daha fazla bilgi ve örnek için İzzetbegoviç'in sözü edilen eserine bakılabilir.

bakarak insanın ortaya çıkışını, insan-hayvan ayrımını, bilimin öngördüğü gibi, dik yürümek, elin gelişmiş olması, konuşmak vs. değil; ilk kültün, resmin, yasağın ortaya çıkışı belirler. Bundan onbeş bin sene evvel çiçeklere veya hayvan profillerine zevkle bakan ve sonra mağaranın duvarlarına resimlerini çizen vahşi insan; fizikî ihtiyaçlarının temini için çalışan, her gün yeni ihtiyaçlar icad eden, acaip beton yapılarda doğadan soyutlanmış estetik ve hissiyattan yoksun olarak yaşayan günümüz modern insanına göre hakikî insana daha yakındı.

İsmi materyalist evrimci görüşle özdeşleşen Darwin (1809-1882) ve sanat eseri tablolarıyla, Hristiyan teolojisini sembolize eden Michelangelo, birbirine zıt ve birbirini hiçbir zaman yenemeyecek insandaki bu iki; "maddî/hayvanî" ve "dinî/insanî" gerçeği temsil ederler. Bunlardan biri sayısız gerçeğe (bilim), diğeri ise insanların kalbine (din ve fıtrat/yaratılış) dayanır.

İslâm bu iki gerçekliği de kabul eder; birbirine zıt gibi görünen bu iki gerçeklik, insan tabiatında olduğu gibi, İslâm'da da bütünleşir. Kur'an'a göre insan topraktan yaratılmıştır. Bu, onun içinde bulunduğu âlemin bir parçası olduğuna, ondaki "maddî/hayvani" öze işarettir.[59] Allah'ın insanı, önce *maddî* planda şekillendirip, belli bir aşamaya ulaştırınca[60], ona kendi ruhundan üfürmesi ve ulûhiyetinden pay vermesi[61] ise, insandaki "dinî/insanî" boyuta işaret eder.[62]

Ardından Allah insana isimleri öğretmiş,[63] yani "kelimeler ve semboller kullanma 'dil' ve 'kavramsal düşünme kabiliyeti'"[64] vermiştir. İnsan, Allah tarafından doğru ile yanlışı birbirinden ayırma ve bunlardan birini seçebilme kabiliyeti, yani

---

[59]Tâhâ 20/55; el-En'am 6/38. Fazlur Rahmân da insanın topraktan yaratılışını, onun tabiî dünyaya aidiyyeti olarak yorumlar. Bk., Fazlur Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'an,* (trc. Alpaslan Açıkgenç) Ankara 1993, s. 65.

[60] Kur'an'a göre insan yaratılışı bir anda oluveren bir şey değildir. Bu oluşum belli bir gelişim sürecinde gerçekleşmiştir. Bk., el-Mürselât 77/20-23; el-İnsân 76/1; el-Hac 22/5.

[61]Sad 38/71, 72, Allah'ın "insana kendi ruhundan üfürmesi, ona pay vermesi"; insanın, Allah'ın sıfatlarına insanî ölçüler dahilinde sahip olması şeklinde de anlaşılabilir.

[62]Kur'an, Yunan felsefesi, Hindu ve Hıristiyanlık dinleri gibi kesin ruh-beden ayrımı ve karşıtlığını ileri süren ikircikliği (dualism) onaylamaz. Ruh beden karşıtlığı bir yana, insanın "ruh" ve "beden" gibi iki cevherden oluştuğunu açıkça belirten bir Kur'an ifadesi yoktur. Bk., Fazlur Rahmân, *age.* s. 65,66.

[63]el-Bakara 2/31.

[64]M. Esed, *age.*, I/12.

"akıl" ve "irâde" ile donatılmıştır. Böylece o emaneti, sorumluluğu üstlenmiştir.[65] Allah belli bir gaye için yarattığı kâinatı insanla taçlandırmış, bu gayeyi gerçekleştirmeyi insana emanet olarak vermiştir.[66]

Kendisine bahşedilen bu özelliklerle insan maddî varlık âleminin üstüne yükseltilmiş, Allah meleklerin bile kendisine secde etmesi emretmiştir. İslâm'a göre insan, Allah ile kâinat arasında yeni bir varlık mertebesi oluşturur. Bu özelliğiyle insan, kendinden yukarı olan, ilâhî varlık ile irtibat kurabilmekte, saygı sevgi, şükran, sorumluluk gibi duygularla ona yönelip emrine boyun eğmekte; kendinden aşağı olan varlık tabakasına (âlem) hükmedip onu kendi hizmetinde kullanabilmektedir. Fakat insan kendisine verilen bütün bu onur ve şerefe rağmen, aklını ve irâdesini kullanmaz, duyularını ve kalbini de perdeleyip hakikati inkâra şartlanır da, Allah'ın ve kendi varlığının bilincinde olmazsa, en aşağı tabakaya itilir.[67]

Kur'an, yaratılışı kendi dünya görüşünün temeli sayar. "İnsan nereden geliyor, varoluşun kaynağı nedir?" gibi sorulara verilen cevaplar, İslâmî dünya görüşünün temelini oluşturur. Kur'an'a göre oluşun kaynağı Allah'tır; kâinat, insana Allah'ın bir lütfudur. Gökteki meleklerden tutun da[68], göklere ve yere[69], güneşe, aya gündüz ve geceye[70], dağlara nehirlere[71] bitkilere[72], hayvanlara[73] varıncaya dek hepsini yaratan Allah'tır. Kısaca "O her şeyin yaratıcısıdır."[74] Özetle Allah ile insan ve kainat arasında, "yaratıcı" ve "yaratılmış" ilişkisi vardır.

---

[65]El-Ahzâb 33/72.
[66] Allah'ın halifesi olarak görevlendirilen insanın yeryüzündeki görevi, ahlâka dayalı bir düzen kurmak ve hakkı, adâleti yüceltmektir. Geniş bilgi için bk., Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayecilik*, Ankara (D.İ.B); Fazlur er-er-Rahmân *age.*, s. 68. Ancak Kur'an'a göre bu toplumsal sorumluluğunu, ancak fert olarak yaratılışının anlam ve amacının bilincinde olanlar yerine getirebilir. Allah insanları iyi ve kötü davranışları tanıma, tasarlama, seçme ve yapma konusunda yetkin ve özgür yaratmıştır. Bunun karşılığı olarak insan için hayatın ve ölümün anlam ve amacı ahlâkî bir imtihan ve Allah'a karşı sorumluluk bilincidir: "Hanginizin daha iyi iş işleyeceğini denemek için ölümü ve yaşamı yaratan O'dur. O güçlüdür, çok bağışlayıcıdır." (el-Mülk 67/2) Ayrıca bk., ez-Zâriyat 51/56; Hûd 11/7.
[67]et-Tîn 95/4-6, el-Â'raf 7/179.
[68]ez-Zuhrûf 43/18, 19.
[69]İbrâhim 14/22, 19.
[70]Fussilet 41/37.
[71]er-Râd 13/3.
[72]er-Rahmân 55/10,11,12.
[73]en-Nûr 24/44, 45.
[74]el-En'am 6/120.

Izutsu'nun da ifade ettiği gibi[75], İslâm'dan önce Araplar arasında "yaratma" ve "Allah" inancının olduğunu, hem Kur'an hem de Arap şiiri doğrular. Fakat Kur'an'da Allah'ın yaratması fikri, bütün düşünce sistemini yönetirken, cahiliye sisteminde bu fikrin belirgin bir rolü yoktur. Cahiliyye Arab'ı, Allah'ın yaratıcılığına inanmakla birlikte, "keyfine" ve "arzusuna" göre yaşamayı sürdürürdü. Yaşamla yaşamın kaynağı arasında ilişki kurmayı akletmezdi. Halbuki Kur'an insanları yaratılışları üzerine düşünmeye ve yaratılışına uygun bir yaşama davet eder.[76] Kur'an insanın yaratılmış olduğunu unutarak yaşamasını "tuğyan", yani "küstahlık yaparak haddinî aşmak" ya da "istiğna", yani "kendini yeterli sayıp, Yaradan'a muhtaç görmemek" olarak tanımlar ve böylelerini aklını kullanmamakla suçlar. Özetle, Kur'an'ın öncelikli amacı, yaratılış düşüncesini, insan hayatında etkinleştirmektir.

Nitekim yazarlar, -bütün bunları, farkında olmadıklarından veya görmezden geldiklerinden- Kur'an "oluş" konusunda teoriler sunan "bilimsel bir metin"miş gibi, onun yaratılışla ilgili verilerini, bilimsel açıdan değerlendirme gafletine düşerler. Bu, felsefî metaforik bir anlatımı veya bir sanat eserini, bilimsel ölçülere göre değerlendirmek kadar abestir. Oysa Kur'an yaratılışı, tamamen dinî boyutta ele alır. Dolayısıyla Kur'an'ın yaratılışla ilgili ifadeleri ancak yine dinî/felsefî bir düzlemde ve dinî/felsefî bir dille değerlendirilebilir. Anlaşıldığı üzere, "dinin yaratılışla ilgili ifadelerinin akıl ve bilime uymadığı" gibi bir sonucun ne dinî ne felsefî ne de bilimsel bir değeri vardır.

Tanrı-insan ilişkisi, insanın varlık bütünlüğünde şekillenen ve anlam kazanan bir ilişkidir. Bu ilişkinin insanın onur ve haysiyetini azaltması bir yana, onu düşünen, bilen, gaye koyup gerçekleştiren, irâde sahibi, özgür bir varlık olarak tanımlayarak yüceltir. Din insanı, evrimci materyalist görüş gibi tabiat, tarih ve toplum kanunları içine hapsedip, onun özgürlüğünü elinden almaz. İnsan, asıl onur ve haysiyetine kendi varlık bütünlüğünde anlam kazanan, Allah-insan ilişkisinde, "Din"de kavuşur.

---

[75]Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsân*, (trc. Süleyman Ateş) İstanbul ts., (Yeni ufuklar neşriyat),. s. 114-117.
[76] el-Mü'minûn 23/84,87

C. “KAPSAM VE KAYNAĞI YÖNÜYLE İSLÂM

a. Eleştirel Görüşler

a.1. İslâm Kavramının Kapsamı

Turan Dursun ve Erdoğan Aydın, İslâm dinini Hz. Muhammed'le başlatıp, önceki, Hristiyanlık ve Yahûdîlik gibi dinî geleneklerden ayrı tutmaya özen gösterirler; hatta Dursun'a göre bu dinlerin tanrıları bile farklıdır. O “Kur'an'ın Tanrısı'nın dini, İslâm'dan başka değil. Bu tanrı daha önce Mekke döneminde iken, “putataparlığı” bile “din” diye nitelerken, Âl-i İmrân sûresinin 19. âyetinde İslâm'ın dışında kalan hiçbir dini din saymıyor.”[77] der. Yine ona göre Kur'an'ın, Kâfirun sûresinin 6. veya Bakara sûresinin 62. âyetlerinde olduğu gibi, diğer dinleri sahiplenmesi, onlara hoşgörüyle yaklaşması, “Allah'a ve ahirete inanıp yararlı iş yapan Yahûdî, Hristiyan ve Sabiîlerin de kurtuluşa ereceğini” ifade eden âyetleri, Âl-i İmrân sûresinin 85. âyetiyle yürürlükten kaldırılmıştır. (İbnu'l-Barizi, *Nasihu'l-Kur'an*)[78] Yine Kur'an'da dinler arası hoşgörüyü ve vicdan özgürlüğünü ifade eden 122 âyetin hükmü,[79] “kılıç âyeti” diye adlandırılan Tevbe sûresinin 5. ve “savaşma âyeti” diye adlandırılan Tevbe sûresinin 29. âyetiyle yürürlükten kaldırılmıştır. (İbnu'l-Barizi, *Nasihu'l-Kur'an*)[80] T. Dursun'a göre Kur'an'ın diğer dinlerle ilgili bu tavır değişikliği, “mümaşat”[81] siyaseti gereğidir. Fakat müslümanlar güçlenince, bu âyetlerin yerini savaş âyetleri almıştır.

a.2. İslâm Dininin Kaynağı

Turan Dursun'a göre Yahûdî ve Hristiyanlık gibi, İslâm'ın da asıl kaynağı Sabiîlik'tir. Onun bu iddiasını ve delillerini şöylece özetleyebiliriz:

[77] Turan Dursun, *Din Bu 1*, İstanbul 1998, s.151.
[78] Dursun Turan, *ae.*, s. 187.
[79] Dursun Turan, *ae.*, s. 187: Hükmü kaldırılan âyetlere şu âyetleri örnek olarak olarak verir: el-Gâşiye 88/22-23; Âl-i İmrân 3/19, 8; er-Râd 13/40; en-Nahl 16/35, 82; en-Nûr 24/54; el-Ankebût 29/18; Fâtır 35/23; et-Teğâbun 64/12 vd.
[80] Dursun Turan, *ae.*, s. 187
[81] “Gelişinceye kadar bir arada yaşama siyaseti.”

Bakara sûresinin 62. âyetinde Allah, Sabiîliği ilâhî dinlerle beraber anarak resmen tanır.[82] Müslüman Kur'an yorumcularının Sabiîlerin kim olduklarına ilişkin görüşleri farklıdır: Yıldızlara tapanlar, meleklere tapanlar, Nuh peygamberin dininden olanlar, yahûdîlerle mecusiler arasında kalan bir dine inananlar, hıristiyanlar ile mecûsiler arasında kalan bir dine inananlar, din değiştirenler, bir kesim yahûdîler, bir kesim hıristiyanlar, dinsizler.[83]

Ragıp el-İsfehani'nin görüşü Sabiliğin Nuh peygamberin dini olduğu yönündedir. Genellikle benimsenen görüşe göre ise, onlar yıldızların, güneş ve ayın tapınırları idi ve Sabiîlik dinlerin en eskisi idi. (Fahrettin Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir*) Bundan başka İbn-i Hazm, (994-1063) Şehristanî, (1076-1153) Fadlallah el-Ümerî, (1301-1349) gibi âlimlerin görüşleri de bu yöndedir. (Elmalılı H. Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili*) [84] Sabiîlikten çok şey almış bulunan Yahûdîlik dininin ikinci kurucusu sayılan ünlü filozof ve din adamı Musa b. Meymun (1135-1205) da "Sabiîlik"te, yalnızca "yıldızlar"ın "tanrı" sayıldığını en başta "güneş"e, sonra "ay"a tapıldığını, güneş simgesi olarak "altından put", ay simgesi olarak da "gümüşten put" yapıldığını yazar. Sabiîlikteki "güneş peygamberi"nden ve "ay peygamberi"nden söz eder ve bunların ilâhî kitaplarının bulunduğunu kaydeder. (Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirin*) [85] Ebu Hanife de Sabiîlerin kitap ehli arasında sayılması gerektiğini belirtmiş, onların kadınlarıyla evlenilebileceğine fetva vermiştir. (Kurtubî, *Tefsir*)[86]

Tahsin Mayapek'in[87] raporundan da, açıkça anlaşılacağı üzere, Sabiîlik'te yıldızlara aya" ve güneşe tapım vardır.[88]

---

[82]Turan Dursun, *Din Bu 2, s.* 20.
[83]Turan Dursun, *ae.*, s.22.
[84]Turan Dursun, *ae.*, s. 22.
[85]Turan Dursun, *ae.*, s. 23. Aynı eserde İbn-i Meymun kendi zamanındaki Sabiîlerden söz ederken, Sabiî Türklerden bahseder ve bu dinî en çok Kaldelilerin sahiplendiğini, diğer toplumlara da onlardan yayıldığını ifade eder. (T. Dursun)
[86]Turan Dursun, *ae.*, s. 23.
[87]Tahsin Mayapek 1935 yılında, Meksika'da bazı yerli kabilelerin danslarını, güneşe tapınma âyinlerini ve inançlarını incelemiş, İslâm dinindeki birçok ibâdetin, 'güneşe tapım' kaynaklı olduğu kanaatine varmış ve bu konudaki görüşlerini rapor ederek Atatürk'e sunmuş. Turan Dursun görüşlerini desteklerken bu rapora büyük önem atfettiğinden sözü edilen raporu yayınlamıştır. (Turan Dursun.*ae* s.53)
[88]Turan Dursun, *ae.*, s. 23.

İslâm'da da güneş ve ay kültünün ayrı bir yeri ve önemi vardır. Güneş bir yere geldiğinde bir namaz, doğması yaklaştığında bir namaz, battığında bir namaz kılınır. Oruç hadisteki buyruğa göre ay görülünce başlar ve ay görülünce bitirilir ve bayram edilir. İsrâ sûresinin 78. ve Bakara sûresinin 185. âyetleri de Kur'an'nın güneş ve aya verdiği öneme işaret eder. Dahası Kur'an, İbrahim'in de yıldıza güneşe ve aya "tanrım" dediğini belirtir, fakat İbrahim'in sonradan bunlardan vazgeçtiğini ve Allah'a ulaştığını iddia eder.[89]

İbrahim Kur'an'ın iddia ettiği gibi, bir "müslüman" ve bir "hanif" değildi. Tarihî verilere göre, O bir Sabiîydi ve Sabiî dininin peygamberi idi. Bu konuda Prof İ. Cerrahoğlu, "Sabiîler Adem, İbrahim, Yahya , Musa gibi peygamberlere gönderilmiş olan kitapların sûretlerine sahip olduklarını söylerler." der.[90] İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*'in'de belirttiğine göre "Hanifler", İbrahimci (el-İbrahimiyye) Sabiîlerin tam da kendileridir ve bunlar İbrahim peygambere inanmışlardır.[91] Yine Ömer N. Bilmen'e göre "Sabie: Hz. İbrahim'in dini üzerine bulunmuş kimselerdir."[92]

İşte bütün bunlar Hz. İbrahim'in "Müslüman" veya "Hanif" değil, bir "Sabiî" olduğunu ve İbrahim'in Sabiîlere karşı olmadığını gösterir.[93]

İslâm'ın temel ibâdetleri de Sabiîlik'ten alınmadır. Örneğin, beş vakit namaz, cenâze namazı, yılda bir ay oruç, Ramazan bayramı, kurban, hac, Kâbe, cami, kutsal kitap, peygamber gibi kavramlar aynen Sabiîlik'te de vardır.[94]

İslâm'ın inanç ve ibâdetlerindeki bir çok sözcük de Sabiîliğin temel dili olan "Süryanca", "Âramca" kaynaklıdır. Örneğin, "Allah", "Rahman", "Kur'an", "Furkân", "kitap", "melek", "insan", "Adem", "Havvâ", "nebi", "savm", "salat", "âlem" gibi sözcüklerin Süryanice olduğu, Süryani kaynaklar yanında Suyûtî'nin ünlü kitabı *el-İtkan*'da olduğu gibi, müslüman yazarların, kaynak kitaplarında da yer alır.[95]

---

[89]Turan Dursun, *ae.*, s. 28.
[90]Turan Dursun, *ae.*, s.29.
[91]Turan Dursun, *ae.*, s. 30.
[92]Turan Dursun, *ae.*, s. 30.
[93]Turan Dursun, *ae.*, s. 30.
[94]Turan Dursun, *ae.*, s. 25.
[95]Turan Dursun, *ae.*, s. 34.

Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde yer alan bir takım hadislerden Hz. Muhammed'e ilk zamanlarda Sabiî dendiğini öğreniyoruz ki, bu da İslâm'ın asıl kaynağının Sabiîlik olduğunun diğer bir göstergesidir.[96]

Sonuçta Dursun'a göre Sabiîlik İslâm dininin asıl kaynağıdır. Sabiîliğin İslâm kaynaklı olması mümkün değildir. Çünkü Batılı araştırmacı ve Müslüman yazarların bir kısmına göre Sabiîlik tüm dinlerin en eskisi olup o da, kendinden önceki totemcilik ve animizm gibi inançlar sonucu oluşmuştur.

Erdoğan Aydın ise, İslâm'ın ortaya çıkışını şöyle açıklar: Hristiyanlığın yığınsallaşıp devletleşemediği, Yahûdîliğin de kavimler üstü bir anlayışa sahip olmadığı Ortadoğu'da, tektanrıcı kültürün çok tanrıcı kültüre göre ileri ve üstün bir kültür olması nedeniyle, tek tanrıcı bir din için ortam hazır idi. İşte İslâm bu olanakları değerlendirecek bir yapıda ortaya çıktı. Egemen sınıfların dinî olarak ortaya çıkan İslâmiyet, bölgenin egemen üretim ilişkilerine muhalif olmayıp, kölecilik dahil, sömürü ilişkilerini kutsaması ve ticareti önemsemesi nedeniyle kısa sürede Ortadoğu'ya egemen oldu.[97]

Sonuç olarak her iki araştırmacımıza göre de, İslâm dahil, tek tanrıcı dinler, devamı oldukları diğer dinler gibi insan ürünü olup doğuşunda ve yayılışında dünyayı yaratıp idare eden doğa üstü bir bilgenin ürünü değildir.

b. Değerlendirme

b.1. İslâm Kavramının Kapsamı

Kur'an'a göre İslâm, kişinin kendisini yalnız Allah'a teslim etmesi, hayatında üstün güç, ilah olarak yalnız O'nu kabullenmesi ve O'na ibâdet etmesidir. Bu anlamıyla İslâm, yalnız son peygamber Hz. Muhammed'in getirdiği dinin adı değil, ilk peygamberden son peygambere kadar bütün peygamberlerin dininin adıdır.[98] Tevhid dini İslâm, Hz. Muhammed ile başlamış değildir. Hak din "İslâm", farklı mekân ve

---

[96]Turan Dursun *ae.*, s. 31.
[97]Aydın, *Kur'an ve Din*, s.25.
[98]Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu 1*, s. 100. Bu nedenle Kur'an'da yalnızca tarih itibariyle Kur'an'ın indiği dönemden itibaren yaşayan ve tevhid inancını kabul edenler değil, Hz. İbrâhim gibi daha önceleri yaşamış bütün muvahhidler "Müslüman" olarak adlandırılmaktadır. Bk., Âl-i İmrân 3/67, 68

zamanlarda farklı toplumlarda değişik peygamberler aracılığıyla uygulamaya geçirilmiştir. Bu bağlamda ilâhî dinler ifadesi yerine, tek ilâhî dinin farklı (Musevî, İsevî ve Muhammedî) şeriatlerinden bahsetmek daha uygun olacaktır. Zira Kur'an: "O, İtikadi konularda Nuh'a emrettiğini –ve sana [ey Muhammed]vahiy aracılığıyla öğrettiğimizi ve aynı zamanda İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya emrettiğimizi- sizin için uygun gördü." [99] der.

Allah, her kavme ve topluluğa bir peygamber göndermiş, onları esası; tek Allah'a ve ahirete kesin iman ve güzel ahlâk olan İslâm'a davet etmiştir. Ne var ki, Allah'ın, peygamberleri aracılığıyla, insanları çağırdığı "hak din İslâm" zamanla dejenere edilmiş,[100] insanlar nefsî arzularına uyarak, maddî ve manevî şeyleri kutsayarak, onlara tapmışlar, bunun sonucu "çok tanrılı", "batıl ve tahrif edilmiş dinler" ortaya çıkmıştır.[101] Böyle durumlarda Allah insanlara yeni rehberler göndermiştir. Bu zincirin son halkası olan "Hz. Muhammed" ve ona gönderilen son ilâhî kitap "Kur'an-ı Kerim" ile "İslâm" aslî hüviyetine kavuşmuş ve kemale ermiştir. Böyle bir anlayış sonucudur ki İslâm, Kur'an'da ismi geçsin ya da geçmesin, tarih boyunca Allah tarafından gönderilmiş olan bütün peygamberlere ve ilâhî kitaplara inanmayı Müslüman olmanın şartı sayar.[102] Bundan dolayı İslâm dinî ile, başta Yahûdîlik ve Hristiyanlık gibi ilâhî dinler olmak üzere, İslâm'ın dejenere olmuş versiyonu olarak görülebilecek Sabiîlik gibi bazı dinî geleneklerin benzerlik göstermesinden daha doğal ne olabilir? Bu bütün dinlerin kaynağının özde "Bir" -Allah- olduğunun işaretidir. Şu halde, bu benzerliğin İslâm'ın diğer dinlerden kaynaklandığına delil olarak gösterilmesi tutarlı görünmemektedir.

b.2. İslâm Dinî'nin Kaynağı

[99] eş-Şurâ 42/13. Zemahşerî, Râzî, İbn-i Kesîr gibi büyük müfessirlerin çoğu bu âyeti; farklı toplumların zaman içinde değişen şartlarıyla uyumlu olarak getirilen "özel durum ve uygulamalara" (şeriat) rağmen tek tanrı inancına dayanan bütün evrensel dinlerin bütünlüğüne açık bir atıf olarak görmüşlerdir. Bk., Muahammed Esed, *age.*, III, 986.
[100] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk.; Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, İstanbul 1996.
[101] A. H. Akseki, *İslâm*, İstanbul 1943, s. 10.
[102] A. H. Akseki, *ae.*, s. 545, 546.

Önce, Turan Dursun'un yoğun olarak üzerinde durduğu, İslâm dininin Sabiîlik kaynaklı olduğu iddiasını ele alalım.

İlk dönem İslâm âlimleri[103] Sabiîlerin yaşadıkları yer olarak Güney Mezopotamya'yı gösterirler. Onların bir kısmı Sabiîliğin, Yahûdîlik, Hristiyanlık ve Mecûsilik arasında bir din olduğunu, Sabiîlerin tek tanrıya inandığını ileri sürerken, bir kısmı da meleklere taptıklarını ve Zebur okuduklarını, Nuh peygamberin ümmeti olduklarını belirtirler. Önemli olan bu dönemde, Müslüman ya da gayri müslim, ilim adamlarından ve kaynaklardan hiçbirinin, Sabiîlerle ilgili olarak, Harran'dan, yıldız veya güneş tapıcılığından bahsetmemesidir.[104]

M.S. IX. yüzyıldan sonraki İslâm âlimlerinin görüşleri, Kur'an'da bahsedilen Sabiîlerin, kendi dinî yapılarını incelemeye dayanmayıp, sadece "Sabiî" teriminin hangi anlama gelebileceği konusundaki akıl yürütmelerden ve birtakım görüşlerin tekrarından oluştuğu için pek sağlıklı değildi.[105] Onlar, Harranîlerin, MS. X. yüzyıldan itibaren sosyal ve kültürel alanda gösterdikleri başarılara paralel olarak, eserlerinde "Sabiîlerin İnanç ve İbâdetleri" başlığı altında, yıldızlara ve gezegenlere tapan Harran putperestlerini anlattılar.

Hicrî ilk iki yüzyılda yaşayan İslâm âlimleri, Sabiîlerin Güney Mezopotamya'da yaşadıklarını ve Hristiyanlık, Yahûdîlik ve Mecûsilik arasında bir dinî yapıya sahip olduklarını vurgularken, sonraki âlimlerin Sabiîleri putperest Harranlılarla özdeşleştirmeleri nasıl açıklanabilir?

Çeşitli İslâmî kaynaklarda, Harran halkının, Abbasî halifesi Me'mun döneminin sonlarında, ölüm tehdidinden kurtulmak için zımmî statüsü elde etmek amacıyla, Sabiî ismine sığındıkları ve daha sonra bir çok Harranlının bu isimle meşhur olduğu

---

[103] Abdullah b. Abbas, Mücahid, Ata b. Rabbah, Hasan el- Basri, Abdurrahman b. Zeyd gibi ilk ikinci yy.'da yaşayan âlimler.
[104] Şinasi Gündüz, *Sabiîler* Ankara, 1995, s. 6. Sabiîlik hakkında yapılmış bu çalışma, Prof. Dr. E. Sarıkçıoğlu'nun ifadesiyle, "Türkiye'de, hatta İslâm dünyasında yapılmış en geniş ve en bilimsel çalışmadır." Gündüz, doktara eğitimini İngiltere'de yapmış olup, Sabiî kutsal metinlerinin dili olan Mandece'yi öğrenmiş ve çalışmasında orjinal Sabiî metinlerinden de yararlanmış olan ilk Müslüman ilim adamıdır. Bunun için çalışmamda Sabiîlikle ilgili bilgilerde bu esere özel bir önem verdim. Geniş bilgi için sözü edilen esere bakınız.
[105] Şinasi Gündüz, *age.*, s. 5

belirtilmektedir.[106] Harranîler bundan sonraki dönemde, Sabiî ismi altında tıp, edebiyat, çeviri ve diğer bilim dallarında parlak bir dönem yaşarken, Güney Mezopotamya'da yaşayan gerçek Sabiîler ise gölgede kaldı ve bir bakıma unutuldu.

Kur'an'da ismi geçen Sabiîler, dinî literatürlerinin Adem'le birlikte varolduğuna inanırlar. Sabiîler için, peygamber, kutsal ruh gibi din kurucusu yoktur. Onlar dinlerinin ışık elçilerince ilk insana öğretildiğine, sonra nesilden nesile günümüze kadar geldiğine inanırlar. Sabiîler her ne kadar kendilerini Adem'le birlikte var olan proto-din olarak görseler de, tarihî vesikalar Sabiîliği, Hristiyanlık öncesi dönemden daha gerilere götürmemektedir. Tarihî verilere göre, onların tarihi Hz. İsa öncesi dönemde, resmî Yahûdîlik anlayışına karşı çıkan ayrılıkçı "Nasuraizm" akımına kadar uzanır. Bu hareket içerisinde yer alan ilk Sabiîler, daha sonra Hz. İsa'nın çağdaşı olan Hz. Yahya'nın vaftizci cemaatıyla ilişki içerisinde olmuşlar ve onun öldürülmesinden sonra ise yahûdîlerin sıkı takibatıyla yüz yüze kalmışlardır.[107]

Sabiîlerin yaşadıkları bölgelerin VII. yüzyılda müslümanlar tarafından fethedilmesiyle, Sabiîler Müslüman hakimiyeti altına girdiler. Müslüman siyasetçiler onlara "ehli-kitap" muamelesi yaptılar.[108]

Tarihî veriler ve ilk dönem İslâm âlimlerinin eserlerinden anlaşılacağı üzere, Kur'an'da sözü edilen Sabiîlik, Yahûdîlik ve Yahya peygamberin vaftizci cemaatiyle alâkalı, Yahûdîlik ve Hristiyanlık gibi bir din veya bu dinlerle ilişkili bir mezhep olup, aslen ilâhî kaynaklı din olan İslâm'ın dejenere olmuş şekillerindendir. Dolayısıyla Yahûdîlik ve Hristiyanlık dininde olduğu gibi, Sabiîliğin de bir takım inanç ve

---

[106]Şinasi Gündüz bu kaynaklardan birisi olan el-Birûnî'nin, (el- Biruni, *The Chronology of the Ancient*) Harran halkının Memun öncesi dönemde Sabiî ismini kesinlikle taşımadığını ve Harranlıların "putperestler" veya kısaca "Harranîler" gibi isimlerle anıldığını vurgulamaktadır. (Bk. Şinasi Gündüz *age.*, s. 8) İsmail Cerrahoğlu da bazı İslâm yazarlarının Sabiilerle ilgili olarak, bahsettikleri "Harran Sabiîlerinin" bu ismi Me'mun (ö.218/883) zamanında aldıklarını ifade eder ve bunların Kur'an'da bahsedilen Sabiîlerle alâkasının olmadığını belirtir. Cerrahoğlu, Harran Sabiileriyle ilgili, İbnu'n-Nedim'in de (ö.385/995) aynı bilgileri verdiğini ifade eder. (Bk. İsmail. Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Sabiiler", *AÜİFD.*, (1962), X, 103, 104. Fakat tüm bunlara rağmen Dursun'un İbnu'n-Nedim ve Cerrahoğlu'nun görüşlerini kendi iddialarını destekler mahiyette sunması, onun kaynakları kullanırken sıkça başvurduğu bir metodudur.
[107]Bu konuda geniş bilgi için bk., Şinasi Gündüz *age.*, s. 7-31..
[108]Şinasi Gündüz *age.*, s. 43.

ibâdetlerinin İslâm'a benzemesi bu gerçeği değiştirmeyeceği gibi, tam aksine pekiştirmektedir.

Böylece anlaşılmıştır ki, Turan Dursun'un bütün dinlerin, bu arada İslâm'ın da kaynağı olduğunu, Kur'an tarafından da tanındığını iddia ettiği "Sabiîlik"le, Kur'an'da ismi geçen "Sabiîlik"in hiçbir ilgisi yoktur. Sabiîlik konusunda sağlıklı bilgi içermeyen IX. yüzyıl sonrası, İslâmî kaynaklara dayanarak verdiği bilgilerin gerçek Sabiîlikle alâkası yoktur. Öyle görünüyor ki, Dursun, İslâm kaynaklarındaki Sabiîlikle ilgili bilgileri bazen parçacı, bazen eklektik bir yöntemle, 'işine geldiği gibi' kullanmaktadır. Şöyle ki, Dursun'un tezlerini okuyunca, onun kaynak olarak gösterdiği bütün İslâm âlimlerinin, İslâm'ın kaynağı olarak Sabiîliği gösterdikleri izlenimi edinirsiniz. Oysa sözü edilen İslâm âlimlerinin eserleri ve görüşleri bütün olarak incelendiğinde hiç birinin böyle bir görüşte olmadığı açıktır. Kanaatimizce Turan Dursun'un sıkça tekrarladığı bu tavrı her şeyden önce ilim ahlakı bakımında önemli zaaflar içermektedir.

Erdoğan Aydın'ın İslâm'ın ortaya çıkışına ilişkin yorumu ise, dini tamamen sosyo-ekonomik bir olgu olarak değerlendiren Marksist görüş çerçevesinde bir yaklaşımdır. Kaldı ki, bu yoruma kaynaklık eden, "İslâm'ın, Ortadoğu'da egemen üretim ilişkilerine muhalif olmadığı, kölelik dahil sömürü ilişkilerini kutsadığı" şeklindeki iddiası da gerçeği yansıtmamakta, fakat çalışmamızın boyutlarını aştığı için şimdilik bu tartışmaya girmiyoruz. Şu kadarını belirtelim ki, gerek tarihî kaynaklara gerekse Kur'an'a bakıldığında, mekkelilerin diğer dinî inançlara musâmahalı tavırlarına karşın, İslâm'a yönelik sertliklerininin asıl sebebinin, İslâm'ın egemen üretim ilişkilerini, egemen azınlığın çıkarlarını tehdit edeceğini fark etmeleri olduğu görülür. Güç ve iktidar sahiplerinin bu tepkilerine karşın, İslâm'ı öncelikle yoksul, mazlum ve kölelerin sahiplenmesi de bunun göstergesidir.

D. İSLÂM-BİLİM İLİŞKİSİ

a. Eleştirel Görüşler

T. Dursun "akıl"ı şöyle tanımlar: Kur'an'da, akıl kelimesinin kökü, "a-k-l"dir. "İkal" Arapça'da, "devenin bağlandığı iptir." (Ragıp, *el-Müfredât*)[109] Âyet ve hadislerdeki akıldan türeme sözcükler de bu köke dayanır; "bağlamak, alıkoymak, hapsetmek" anlamlarını içerir. Kur'an'daki "akletmek" terimi, anlamak, özellikle tanrısal konuları düşünmek, anlamındadır. Bunun bilinen akılla alâkası yoktur. İslâm için gerekli olan akıl değil, imandır. "Aklı olmayanın dinî yoktur" hadisi de uydurmadır. (Acluni, *Keşfu'l-Hafa*)[110]

Aydın'a göre, İslâm'ın bilime (ilim) önem verdiği doğru değildir. En azından Kur'an'ın bahsettiği bilimle bizim anladığımız bilim arasında bir bağlantı yoktur. Çünkü Kur'an'daki aklın ve bilimin tek amacı, insanı Allah'a ulaştırmak veya O'ndan sakındırmaktır. İlim de rızık gibi Allah'ın dilediğine sunduğu bir armağandır. Bu bilimin gözlem araştırma ve deneyle alâkası yoktur. Bugün bakıyoruz ki, Allah bilimi kâfirlere ve hıristiyanlara armağan etmiştir. Buradan da anlıyoruz ki, Kur'an'ın "ilim"i ile "bilim"in alâkası yoktur. Aksi halde Allah'ın kâfirlerden yana olduğunu düşünmemiz gerekir.[111]

Turan Dursun, dinin temeli olan Allah, vahiy, peygamberlik vb. kavramların gözlem ve deneye girmediğinden bilimsel olarak ispatının mümkün olamayacağını ifade eder.[112] Ona göre akıl ve bilimin ölçüleriyle dinin ölçüleri farklıdır. Dinin konuları akıl ve bilim ölçülerine vurulduğunda işin içinden çıkılamaz. İslâm'ın inanç esaslarından hiçbiri akıl ve bilim ölçülerine sığmaz.[113] Kur'an zamanımızda gelmiş olsa

---

[109] Turan Dursun, *Din Bu 1*, s. 173.
[110] Dursun Turan, *ae.*, s. 173.
[111] E. Aydın, *İslâmiyet ve Bilim*, s. 22.
[112] T. Dursun, *Kutsal Kitapların Kaynakları 2*, s. 19.
[113] Turan Dursun, *ae.*, s. 93.

bile tanrıdan gelip gelmediğini bilmek ancak iman ölçüsü dahilinde mümkündür. Böyle bir inanış bilimsel ölçülere göre mümkün değildir.[114]

Dursun dini olanın aklı olup olmadığını tartışıyor. Ona göre imanla bozulmayan bir aklın sahibinde din bulunamaz. Dini olanın aklı imanla prangalanmış bir akıldır.

Erdoğan Aydın bilimsel bilgiyle dinî bilgiyi karşılaştırır ve şu sonuçlara ulaşır: Bilim ile din çelişir. Çünkü bilim maddeyi, din ruhu esas alır ve bilimsel bilgi doğrulanabilir bir bilgidir. Dinî bilgi ise fantastik imgelerde ifadesini bulan, dogmatik bir bilgidir. Bunun içindir ki; bilim ile idealizm bağdaşmaz.[115]

Bilimsel faaliyet ve ilerleme ile insan, doğaya hükmedip, onu yeniden üretme imkânına sahip olmuştur. Oysa dinin böyle bir amacı yoktur. Onun amacı, insanı öbür dünyaya hazırlamak, bu dünyada da belirlenmiş kurallar çerçevesinde onu iyi bir kul olarak yaşatmaktır. [116]

Araştırmacılarımıza göre, işte bu nedenlerle din ile bilim temelden birbirine zıt olup uyuşmaları mümkün değildir.

Aydın, dinî bilginin değerini şöyle belirler: Dinsel kitaplar bize, ışığın saniyede üç yüz bin km. hızla hareket ettiğini, dünya sisteminin merkezinin güneş olduğunu ve dünyanın çevresindeki gezegenlerden sadece biri olduğunu bildirmez. Çünkü din kitaplarını yazanlar, bütün bu gerçeklerden habersizdirler.[117] Din insanların cehâletinden istifâde ederek yağmurun yağmasını, gemilerin yüzmesini vs. Tanrı'ya izafe eder.[118]

Aydına göre, bilim geliştikçe insanlık metafizik düşüncenin avutucu etkisinden kurtulacaktır. Gerçek bilim felsefesi olan diyalektik mateyalizmin, hayatın her öğesine ilişkin süregelen aydınlatma sürecinin henüz kanıtlayamadığı olgular, tanrının varlığını kanıtlayan olgular olmaktan çıkmıştır. Bilimin henüz tam anlamıyla açıklayamadığı olguların, öncekilerin izlediği evrim ışığında açıklanacağına "bilimsel anlamda mutlak bir inanç" beslenir olmuştur.

---

[114]Turan Dursun, *Din Bu 3*, s. 190.
[115]Erdoğan Aydın, *İslâmiyet Gerçeği 2, İslâmiyet ve Bilim,* s. 39.
[116]Erdoğan Aydın, *ae.*, s. 39.
[117]Erdoğan Aydın, *ae.*, s. 37.
[118]Erdoğan Aydın, *ae.*, s. 10-12.

Ona göre, din felsefesi gücünü bilinmeyenden almaktadır. Önceleri bu zemin üzerine inşa edilen dinî düşüncenin dayanakları ortadan kalkmıştır. Din felsefesi, bilime sorduğu soruları aynı şekilde kendine de sormak zorundadır. Artık, insanın Allah tarafından yaratıldığının, Allah'ın ve ahiretin varlığının ispatı bilimin değil dinin sorunudur. Karşıt tezden hangi bilimsel ölçütler isteniyorsa, aynı değerde kesin gözlemlenebilir, ölçülebilir deliller ortaya konulmalıdır. Bir şeyin doğruluğu kesin delil ile ortaya konamayınca ona iman etmek caiz değildir. Oysa gerek müslüman, gerekse hıristiyan, bütün inanırların bilimin henüz açıklayamadığı şeyleri Tanrı'ya dayandırmaları bilime göre bir saçmalıktır.[119]

Bu değerlendirmelerinden sonra yazarlarımız, insanın evrenin yaratılışını, mûcizeleri inanç esaslarını, kıssaları kendi bilim ölçülerine göre değerlendirip, Kur'an'ın anlatımlarıyla, bilimsel ve tarihî verilerin çeliştiğini uzun uzun anlatırlar.[120]

Turan Dursun Bazı İslâm âlimlerinin Kur'an-bilim ilişkisi konusundaki düşüncelerini şöyle eleştirir: İslâm propagandacıları, bilimsel bir buluşla karşılaşınca, hemen akla gelmedik zorlamalarla, şunu iddia ederler: "Bugün ilim bunu yeni bulduğu halde, bundan bindörtyüzyıl önce, Kur'an'da böyle bir ilmî hakikate işaret edilmiş olması mûcizedir.[121]

Sonuç olarak yazarlara göre, din ve bilim birbirlerine zıt olup, biri diğerinin panzehiridir. Başka bir deyişle insan hem dindar hem de akıldan ve bilimden yana olamaz.

b. Değerlendirme

Yazarların, Kur'anî bir kavram olan "ilim" kelimesiyle, günümüzde kullanılan "bilim" kelimesi arasındaki ayrımın farkında olmadıkları anlaşılıyor. İslâm, akıl ve bilim arasındaki ilişkiyi değerlendirirken bazen önyargıları bazen de kullandıkları

---

[119] Erdoğan Aydın, *ae.*, s. 10-11.
[120] Bu konuda ayrıntılı bilgi ve önekler için, E. Aydın'ın *İslâmiyet ve Bilim* adlı eserine; T. Dursun'un ise, *Din Bu 1* adlı eserinin 190-217 sayfalarına bakılabilir.
[121] Turan Dursun, *Din Bu 1*, s. 193.

kavramların din ve bilim felsefesindeki epistemolojik değeri konusundaki zihinsel karışıklıkları, onları hem yanıltıyor hem de çoğu zaman çelişkiye düşürüyor.

Öncelikle modern anlamıyla kullanılan "bilim" (science) terimi ile, Kur'an'daki "ilim" kavramını özdeşleştirmek yanıltıcıdır. İngilizce'de kullanıldığı şekliyle "science" (bilim), kelimesini, aynı anlamı taşıyan Arapça bir kelimeye çevirmek açıkça mümkün değildir. Dolayısıyla İngilizce'deki "science" kelimesini Arapça'ya "ilim" olarak çevirip -Türkçe'de ilim ile bilimi eşleştirerek- İslâm ile bilim arasındaki ilişkiyi tartışmak doğru değildir.[122]

Öyleyse 'İslâm' ile 'bilim' terimlerinin arasındaki ilişkiyi tartışmak için, 'ilim' ve 'bilim' kelimelerini doğru anlamalıyız. Bizce Arapça'daki "ilim" terimini, Türkçe'ye "bilim" değil, "bilgi" olarak aktarmak daha isabetlidir. Çünkü bilim kelimesi "ilm"in sadece bir yönünü ifade eder. Bundan böyle "bilgi" kelimesini "ilim" anlamında kullanacağız.

Kur'an-ı Kerim' de bilgi (ilm) en sık kullanılan anlamıyla ilâhî vahiyden kaynaklanan, yani bizzat Allah'ın verdiği bilgidir.[123] Bilgi problemi açısından bakıldığında, Kur'an'ın, bilginin kaynağını, duyular, (göz kulak, deri, dil ve burun), akıl, sezgi, vahiy olarak belirlediği görülür. En somut bilgi insanın duyu organlarıyla elde ettiği bilgidir ki, bu yolla ancak somut olan nesnelerin bilgisi sağlanabilir. En üst ve kuşatıcı bilgi kaynağı ise "vahiy" bilgisidir. Bu bilgi bize test etme imkânına sahip olamadığımız gayb âleminden (metafizik) gelir. Beşerî bilgi ile ilâhî bilgi (vahiy) arasında hiyerarşik bir ilişki vardır. Beşerî bilgi ilâhî bilginin kuşattığı alanı kuşatmaktan yoksun olduğu için ilâhî bilgiyi test edemez. Kur'an'ın deyişiyle insanın, "ilmini kavrayamadığı ve yorumu da kendisine bildirilmeyen bir şeyi"[124] yalanlaması doğru değildir. Bir kısım bilgiler insan çabasıyla elde edilir ki, İslâm bilginleri buna kazanılan bilgi anlamında "kesbî bilgi" derler. Fizik alana ilişkin duyu ve gözleme dayanan somut bilgiler (pozitif bilim) bu bilgi türüne örnektir. Bunun aksine bazı bilgiler çalışmakla elde edilemez, bu bilgiler insanlar arasında seçkin kişilere

[122] Bilgi için bk., Dücane Cündioğlu, "Tefsirde Hellenizm", *Bilgi ve Hikmet* dergisi, (güz/1993) IV, 153.
[123] Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, İstanbul 1992, VI,157.
[124] Yunûs 10/35

(peygamberlere) verilir; buna da verilmiş bilgi anlamında "vehbî bilgi" denir. Vahiy bilgisi buna örnektir. "Akıl", "sezgi" gibi yollarla elde edilen "bilgi" ise hem vehbî, hem de kesbî nitelikli bilgiye örnek olabilir.

Sonuç olarak İslâm düşüncesinde bilgi, "varlığın; âlem, insan ve tanrının ve de bunların birbiriyle ilişkilerinin, gerçeğe/hakikate uygun tasavvuru" şeklinde tanımlanabilir. Mutlak bilgi kâinatın varoluşunu mümkün kılan Allah'ın bilgisidir. Kendi başına "bilen özne" olarak "insan", modern felsefenin icadından başka bir şey olamaz.[125] İnsanlar ancak Allah'ın kendilerine verdiği ilim (vahiy) başta olmak üzere, akıl, duyu ve sezgi gibi idrak yetilerini kullanarak, gayretleri nispetinde gerçeği kavrayabilir ve bilgi sahibi olabilirler.[126]

Bilginin temel araçlarından biri akıldır. Kur'an bu konuda, "Biz bu misalleri insanlara veriyoruz; bunlara akıl erdirenler ancak ilim sahipleridir."[127] diyerek akıl ile ilim arasındaki zorunlu ilişkiye işaret eder.

Akıl kelimesinin etimolojik karşılıklarından biri de "bağlamak"tır. "Akl" fiili zihnî bir faaliyet olduğuna göre, "kavramlar ve nesneler arasında bağlantı kurmak", "gerçekle (hakikat) bağlantı kurmak", "gerçeği kavramak" olarak anlaşılabilir ki, bu manalar, Kur'an'da "akl" kelimesinin geçtiği âyetlerle de uyumludur.[128] Râgıp el-İsfehanî ise Kur'an terminolojisinde aklı, "bilgi edinmeye yarayan güç" ve "bu güçle elde edilen bilgi" olarak tanımlamıştır.[129]

Kur'an'daki "akl" kelimesini "aklı harekete geçirmek, etkinleştirmek" şeklinde tercüme edersek, aklı kullanmanın bu âyetlerde hiçbir şekilde olumsuz, sakınılması gereken veya istenmeyen bir şey olarak geçmemesi, dikkate değerdir. Sırf bu husus bile İslâm'ın akla verdiği değeri ve günümüz müslümanlarının aklı ne kadar yanlış anladığını göstermeye yeter.[130]

"Akl" kelimesinin Kur'an'da isim olarak hiç geçmemesi, bu kelimenin sürekli fiil olarak yer alması, onun dinamik bir uygulama alanına sahip olduğunu gösterir.

[125] Özel İsmet, "Müslüman ve Bilgi", *Bilgi-Bilim ve İslâm II*, İstanbul 1992, s. 60.
[126] "Dilediği kadarının dışında, O'nun ilminden hiçbir şeyi kavrayamazlar." (el-Bakara 2/255).
[127] el-Ankebût 29/43
[128] Şakir Kocabaş, *İslâm ve Bilim*, İst. 1993, s. 301, 302.
[129] Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*., İstanbul 1989 II, 238.

Çalışan akıl, düşünür; düşünme bir tefekkür işlemidir. Tefekkür neticesinde insan "bilgi" ve "fikre" ulaşır. Kur'an tekrar tekrar insanı kendisinin, diğer canlıların ve evrenin yaratılışı konusunda düşünmeye çağırır[131] Bu tefekkürden uzak olanlar, "Dünya hayatının sadece görünen yönünü (fizik) bilirler. Ahiretten habersizdirler."[132] Kur'an'ın fenomenler üzerinde düşünmeyi teşvik etmesi, düşünce ile eşya arasındaki uygunluğa da işaret eder.

Kur'an, geçmiş toplumların yaşamları, dünyada meydana gelen fizikî ve biyolojik olaylar konusunda insanın, akletmesini ve ibret almasını ister[133] Kur'an'da aklın kalple (iman, sezgi, ilham) ilişkisi üzerinde de durulur[134]. Bu arada İslâm'da bilginin ayrılmaz araçlarından biri olan aklın, sadece fizik alanda değil, metafizik alanda; duyu, sezgi gibi bilgi alanlarında ve vahyî bilginin anlaşılmasında da etkin olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.[135]

Kur'an'da bilgi ile yakından alâkalı kavramlardan biri de "hikmet" kavramıdır. Hikmet "bilgelik" demektir. Hikmet sahibi kişilere ise "bilge" anlamında "hakîm" denir. Hikmet bilginin bir çeşidi ve parçasıdır. İlim bir bilme işi, hikmet ise anlama/kavrama olayıdır.[136]

Yazarların kullandığı ve modern anlamda "bilim" terimi sadece fizik alana ilişkin, deneysel, ölçülebilir ve objektif bilgi olarak tanımlanabilecek "pozitif bilgiyi" ifade eder.

Pozitif kelimesi, "kesin, değişime uğramaz" anlamına gelir. Gerek Arapça'daki müspet kelimesi, gerekse Latince kökenli pozitif kelimesi aynı anlama sahiptir ve "objektif verilere dayanan bilgi" demektir. Pozitif bilimler ya matematik ve rasyonel

---

[130]Şakir Kocabaş, "Kur'an'da "Akl" Kelimesi", *agy.*, s. 301, 302.
[131] "Göklerin ve yerin yaratılışında akıl sahipleri için alınacak öğütler(âyet) vardır. Onlar ayaktayken de otururken de yan gelip yatarken de Allah'ı anarlar ve göklerin, yerin yaratılışı konusunda düşünürler. 'Rabbimiz! Bunları boşa yaratmadın sen', derler." (Âl-i İmrân 3/191).
[132] er-Rûm 30/7.
[133]el-Bakara 2/164, en-Nahl 16/12, 67, er-Rûm 30/24, ed-Duhân 45/5.
[134] el-A'raf 7/179.
[135]Burada pozitivist, materyalist aklın –ki bu yazarların da sahiplendiği akıl da budur- sadece ölçülebilir fizik alanda etkin olduğunu hatırlatmalıyız.
[136]Kadir Canatan, "İslâm Epistemelojisinin Temelleri", *İslâmiyat* III, 2000 1/153,154

mekânik gibi "istidlali"[137] ya da fizik, kimya, astronomi, moleküler biyoloji, jeofizik... gibi deney ve ölçümlere dayanan "tabiat bilimleri" olur. [138] Felsefe, tarih sosyoloji, psikoloji, gibi yöntem ve alanına göre akla, gözlem ve istatistiki verilere dayanan "insan bilimleri" veya "sosyal bilimler", "insan dışında kalan olguları, insan eyleminin 'yöneldiği' dünyayı değil, bu 'yönelme eyleminin' kendisini inceler."[139] Bunun için bu bilimler, tabiat bilimleri kadar kesin ve objektif bilgi ifade etmezler ve pozitif bilim olarak kabul edilemezler.

Aslında tabiat bilimlerinin de temeli bir takım imanî ilkelere dayanır. Bunlara iman etmedikçe tabiat bilimlerini inşa etmek mümkün değildir. Örneğin, bizden bağımsız olarak bizim dışımızda var olan maddî bir âlemin varlığına, bu maddî âlemden bilgi elde etmenin mümkün olduğuna ve bu maddî âlemin tasvir edilebilir, açıklanabilir, öngörülebilir olduğuna peşinen inanmak gerekir. Bu bağlamda XX. yüzyılın en büyük teorik fizikçilerinden olan Albert Einstein (1879-1955) şöyle der: "İdrak edenden bağımsız bir dış âleme "iman", bütün tabiat bilimlerinin temelidir. Bununla beraber yalnız hislerle idrak, bu dış âlemden dolaylı bir şekilde bilgi sağlamakta olduğundan, biz fiziksel realiteyi ancak, tartışmalı yollardan kavrayabiliriz. Bunun sonucu olarak da fiziksel realite hakkındaki bilgilerimiz asla nihaî bilgiler olamaz."[140]

Batı Aydınlanmasının ve biliminin temeli, klasik Newton fiziği idi. Bu fizik yukarıda sözü edilen ilkelere kesin imanı sağlıyordu. Fakat 1920'lerde filizlenen "yeni fiziğin" tüm bu inançları sarstığı, fizikte "kesinliğin", "tek doğrunun" olmadığı, bu yeni fiziğin de ikinci aydınlanma çağının başlangıcı olacağı, yeni çağda doğu düşünceleri ve dinlere dönüşün yaşanacağı şeklindeki, insanlığın düşünce tarihinde devrimi haber veren görüşleri[141] şimdilik sadece hatırlatmakla yetinelim.

---

[137]Yani gözlem ve deneylere başvurmaksızın, bunlardan tamamen bağımsız bir biçimde iyi tanımlanmış kavramalardan ve temel bir takım varsayımlardan yanlızca mantık kurallarına uygun sonuçlar çıkarmağa dayanan türden bilgi.
[138]Ahmet Yüksel Özemre, *Kur'an-ı Kerim ve Tabiat İlimleri*, İst. 1999, s. 17,18.
[139] Lücien Goldmann, *İnsân Bilmleri ve Felsefe*, (trc. Afşar Timuçin) İstanbul 1997, s.21.
[140] Ahmet Yüksel Özemre, *age.*, s. 24. Bu söz Kur'an'ın, "Onlar(insanlar), O'nun (Allah'ın) ilminden ancak O'nun izin verdiği kadarını ihata ederler." el-Bakara2/255 âyetiyle de uyum içindedir.
[141] Bk., Alev Alatlı, "İkinci Aydınlanma Çağı", *Doğu Batı*, (2000) X, 9-12.

Şu halde ölçüme tabi tutulamayan, kendisi değilse bile etkileri gözlenemeyen veya ölçülemeyen, tabiat bilimlerince bilinen olaylara irca edilemeyen, yahut da bunlarla objektif bir biçimde ilgisi/ilintisi kurulamayan bilgi ve olgular Tabiat bilimlerinin kapsamı dışında kalmaktadır. Bu tür bilgi ve olgulara fizik-dışı, fizik-ötesi anlamında "metafizik"[142] bilgi ya da olgular denir[143]. Metafizik, felsefe ve dinin ortak konularındandır, kullandığı bilgi kaynakları ve yöntemi bakımından birbirinden ayrılırlar. Felsefe aklı ve düşünceyi temel alan, tamamen beşerî bir faaliyettir. Din ise akıl ve düşüncenin ancak ilâhî bilgi (vahiy) rehberliğinde hakikate ulaşabileceğini kabul eder. Başka bir deyişle din akla dayalı rasyonel (nazari) bilgiye değer verir; ancak bu bilgi kendi doğruluğunu ancak ilâhî bilgiyle test edebilir.

Acaba "felsefe" ile "din", başka bir deyişle "akıl" ve "iman", hakikatin bilgisine ulaşmada birbirini bütünleyen iki farklı yol mu, yoksa –yazarların da iddia ettiği gibi- birbiriyle çatışan, uzlaşması mümkün olmayan, hatta birbirine zıt, iki disiplin mi? Klasik İslâm felsefecileri -ve Kelâmcıların çoğu- bu konuda birinci şıkkı tercih ederler. Din ve felsefeyi uzlaştırma konusunda İslâm filozoflarının yaklaşımı üç sınıfa ayrılır: 1. Dini esas alıp, felsefeyi dine yaklaştıran Kindi'nin metodu. 2. Farabî'nin temsil ettiği, din ile felsefeyi gerçeğe ulaşmada ayrı geçerli iki yol kabul eden metodu. Çünkü ona göre, metafizik hakikatler akıl ve sezgi yoluyla anlaşılabilir. 3. Din ve felsefeyi tabiî olarak birbiriyle uzlaşma içinde gören İbn Rüşd ve takipçilerinin yaklaşımı.[144]

İslâm'ın İlâhî kitabında Allah'a izafe edilen bilgi (ilim), fizik ve metafizik ayrımı yapmadan varlığın tümünü kapsayan "kuşatıcı bilgi" anlamındadır. Kur'an'ın, insanın duyu akıl gibi yetilerini kullanarak bilgi edineceği fizik alana ilişkin bilgi verme amacı yoktur. İlâhî bilginin asıl amacı insanı "Tek" yaratıcının varolduğuna inandırmak ve öteki bütün ilişkiler örgüsünü (Allah-insan-kâinat) bu inanca göre düzenlemektir.[145] Kur'an'ın yer, gök, insanın yaratılışı, yağmurun yağması, gemilerin yürütülmesi, gibi fizik olaylardan bahsetmesi, bu konularda pozitif (bilimsel) bilgi vermeyi değil, o

[142]Metafizik, klasik İslâm düşüncesinde; "Ma ba'det-Tabîa", "Ma Tahtet-Tabîa", "İlâhîyat", "el-Felsefetu'l-ûlâ" "ontoloji" gibi isimlerle ifadelendirilmiştir. Bk., Mehmet Bayraktar *İslâm Felsefesine Giriş*, s.146.
[143]A.Y. Özemre *age.*, s. 23.
[144]Mehmet Bayraktar, *age.* s.155.

dönem Arap toplumunun gözlemlediği fizik olaylardan hareketle varlığın anlamlandırılması konusunda insana yol göstermeyi amaçlamaktadır.[146] Kur'an tabiata ilişkin açıklamalarda bulunurken, tabiî sebepleri inkâr etmez. Onun reddetttiği, tabiî sebeplerin nihaî sebepler olarak görülmesidir. Yani Allah'ın insanlara vahiy aracılığıyla verdiği bilgi; varlığın fizik değil, metafizik boyutu (gayb) hakkında bize yol gösterir. Örneğin Kur'an, insanın yaratılışı ve biyolojisine ilişkin bilimsel (pozitif) bilgi vermez. Onun bu konudaki değinileri, insanın metafizik varlığına, tanrıya ve tanrı-insan ilişkisine, hayatın anlamına ilişkin işaretler taşır.[147] Çünkü insan fizik alanda kendi biyolojisine ilişkin Allah'ın kendisine verdiği akıl ve duyu yetileri sayesinde, bilgi sahibi olabilir ve olmaktadır da. Fakat tanrı hakkında veya insanın varlığı ve hayatının anlamı üzerine pozitif bilimin sınırlarında söylenebilecek hiçbir şey yoktur. İnsanların metafizik alanda geliştirdiği felsefelerin bilgisel bir değeri vardır, fakat bu felsefelerin doğruluğunun delili yoktur.[148] İşte Kur'an bu konularda insanları aydınlatmak ve sonuca ulaştırmak için doğruluk rehberi ve bir "delil"dir.[149]

İnsan açısından, varlığın bütününü kavrama iddiasında olan, başka bir deyişle metafizik alana giren her bilgide, bilgi ile inancın bütünleşmesi, hatta birbirine dönüşmesi kaçınılmazdır. Duyu ve akıl seviyesindeki bilgi, sınırlılığı sebebiyle mutlak bilgiyi kuşatma imkânına sahip olmadığından, bu alana ilişkin bilgilerimiz pozitif bilgi gibi "kesin" ve "objektif" olamaz.

Fizikten metafiziğe, başka bir deyişle somut bilgiden soyut bilgiye doğru gidildikçe, bilgiyi test etme olanakları, nesnellik; azalır, öznellik artar, hatta bir noktadan sonra imkânsızlaşır. Bu hem insan bilgisinin sınırları, hem de varlık âleminin

---

[145]Mehmet Aydın, "İlim-İslâm Münasebeti", *Bilgi-Bilim ve İslâm, I*, İstanbul 1992, s. 74.

[146] "Göklerin ve yerin yaratılışında akıl sahipleri için alınacak öğütler(âyet) vardır. Onlar ayaktayken de otururken de yan gelip yatarken de Allah'ı anarlar ve göklerin, yerin yaratılışı konusunda düşünürler. Rabbimiz! Bunları boşa yaratmadın sen, derler."(Âl-i İmrân 3/190, 191)

[147] "İnsân görmez mi ki, biz onu meniden yarattık. Bir de bakıyorsun ki apaçık düşman kesilmiş." (Yâsîn 36/37) Ayrıca Bk., A'raf 7/189, Âl-i İmrân 3/6, en-Nahl 16/4, Taha 20/55, el-Mü'minûn 23/14, er-Rûm 30/20, es-es-Saffât 37/11.

[148] "Bizim için dünya hayatından başka bir hayat yoktur. Ölür ve yaşarız. Bizi öldüren zamandan başka bir şey değildir." (el-Câsiye 45/24) diyen müşriklere, Kur'an, "Onların kesin bilgileri yoktur, onlar sadece zannediyorlar" (el-En'am 6/148) diyerek meydan okumaktadır.

[149] Kur'an, birçok âyetin de, kendisinin insanlar için bir delil (beyyine), hidâyet rehberi (hûdâ) olduğunu bildirir Bk., el-Bakara 2/2, 59, 185; Âl-i İmrân 3/6; el-Â'raf 7/33, 105.

yapısıyla ilgilidir.[150] Ancak bu durum, öznel bilginin değersiz ve önemsiz, nesnel bilginin ise değerli ve önemli olduğu anlamına gelmez. Bilginin değeri sadece onun yöntemine değil, kaynağına ve insan için ifade ettiği anlama da bağlıdır. Vahiy bilgisi mutlak ve kuşatıcı bilginin sahibi Allah'tan kaynaklanır. Diğer yandan ilâhî kaynaklı olmasa bile metafizik bilgi insan için vazgeçilmez bir öneme sahiptir.[151] Çünkü insan yaşayabilmek için varoluşunu anlamlandırmak durumundadır. İnsan için varlığın anlamlandırılması ise -ister dinî olsun ister din dışı- metafizik[152] bilginin konusudur. Tarih boyunca insanlığın, fizik doğaya ilişkin bilimsel nitelikli bilgilere sahip olmadan pekala yaşamış olmasına karşın, varlığı anlamlandırma bağlamında inançlardan ayrı kalamaması bu tezimizi destekler niteliktedir.

Modern Batı Felsefesi ilk olarak "insanı", "bilen özne" olarak tanımladı; bilen "özne"(insan), ile "nesneyi" (madde) birbirinden ayırdı ve bir ilke getirdi: "Matematikle ifade edilemeyen bilinemez." Fakat "özne"yi, "ben"i matematikle ifade edemedi. Bundan sonra öznel olanın "düşsel", "gerçek dışı", "yanılgı ürünü" olduğu sonucuna ulaştı. Bir yanda güvenilmez "özne-llik-" diğer yanda matematikle ifade edilebilen "nesne-llik-": Hayalî, gerçek dışı, uçan ruh (ben), sahici ve sabit madde. Bu felsefe, ikinci aşamada ise 'ben'i "organizma" saymayı benimsedi.[153] Böyle bir bilgi anlayışının varacağı yer "madde dünyasının", "beni" belirlemesi olabilirdi ve öyle oldu. Sonuç: özne'nin, insanî değerlerin tahribi ve maddenin hakimiyeti oldu.

Şüphesiz bilgi her medeniyette önemlidir. Ancak bilgi İslâm medeniyetinin ayırıcı özelliğidir. İslâm bir "bilgi dini", onun meydana getirdiği medeniyet de "bilgi medeniyetidir." İslâm'da el yıkamaktan tutun da ölüme varıncaya kadar her şey bir "ilim-kitap" meselesi haline gelmiştir. İlim kavramının ortaçağ İslâm dünyasında arz ettiği önemi en ciddi surette incelemiş olan Franz Rosenthal'ın deyimiyle "İslâm'da olduğu ölçüde hiçbir inanç sisteminde din-bilgi kaynaşması ayrılmaz bir şekilde

[150]Kadir Canatan, "İslâm Epistemelojisinin Temelleri", *İslâmiyat* (2000) III,155.
[151] Felsefeciler tarafından metafizik, ilimlerin en değerlisi, yücesi olarak görülmüştür. Bk., Mehmet Bayraktar, *age.*, s. 146.
[152] Burada "metafizik" kavramı vahyi ve rasyonel bilgiyi, başka bir deyişle din ve felsefeyi kapsayacak şekilde, geniş anlamıyla kullanılmaktadır.
[153]İsmet Özel, *age.*, s. 60.

gerçekleşmemiştir. Nitekim kelâm âlimleri "bilgi" ile "İslâm" arasında bir ayniyetin olup olmadığını uzun uzun tartışmışlardır. (F. Rosenthal, *Knowledge*)[154]

İlim kelimesi ve ondan türeyen isim fiiller Kur'an'da yaklaşık 750 yerde geçmektedir. İlimle yakın anlam ifade eden, "hikmet", "kitap", "fıkh", "akletme" gibi terimler bunun dışındadır. İşte İslâm medeniyetini bir bilgi medeniyeti haline getiren baş faktör Kur'an'ın bu ilim görüşüdür. Bu görüşün doğru anlaşıldığı dönemlerde müslümanlar, insanlık tarihinin medenîleştirici gücü olmuşlar, yanlış ve eksik anlaşıldığı zamanlarda ise fikrî ve fiilî hayatları altüst olmuştur.[155]

İslâm'ın ilk yüzyıllarında ortaçağda müslümanların felsefeye, ilme ve kitaplara gösterdiği sevgi Batı'ya örnek oldu; aralarında sayısız aydın yetişti, el yazmalarını toplayıp kitaplıklar ve kültür merkezleri kurdular, mütercimlerine altın yağdırıp bilginlerini el üstünde tuttular. Halife Me'mun Bizans'ı yendiğinde savaş tazminatı olarak Eski Yunan yazmalarından başka bir şey istemedi. Bu, tarihte eşi görülmemiş bir öğrenme tutkusuydu .[156]

Rivâyete göre ilk "irfan yuvasını" İslâmiyet'in yeni yayılmaya başladığı 700 yıllarında Emevî halîfelerinden Muaviye kurmuştu. el- Me'mun'un irfan yuvasındaki kitaplarının sayısı, bir milyon cilde ulaşıyordu. IX. yy'da bir seyyah Bağdat'ta, şehirde yüzden fazla halk kitaplığı saymıştı. Bu kitap tutkusu bütün İslâm dünyasında böyleydi. X. yy.'da, Kurtuba'da Halife el-Hakem 400 bin ciltlik bir kütüphane kurmuştu. Bundan 400 yıl sonra gelen "bilge" diye anılan Fransa kralının kurduğu kitaplık sadece 900 ciltlikti. Yaygın görüşlerin aksine Rönesans, XVI. yy.'da İtalya'da değil, yüzyıllar önce Kurtuba'da başlamıştır. R. Bacon, deneye dayanan bilimin ilkelerini burada öğrenmiştir.[157]

Avrupa yarı barbar bir dönem yaşarken müslümanlığı kabul eden toplumlar bilimsel gelişmelerle aydınlanıyordu. Müslümanlar bu çağda matematik, kimya, fizik, mekânik, astronomi, botanik gibi bilim dallarında önemli atılımlar yaptılar. Hatta bugünkü modern bilimin temellerini attılar.

[154]Mehmet Aydın, *agm.*, s. 65, 66.
[155]Mehmet Aydın, *agm.*, s. 65, 66.
[156] Roger Garaudy, "İslâm ve İlim", *İslâm ve Bilim*, İstanbul 1993, s. 50.

Örneğin Karen Armstrong müslümanların bilim konusunki tavrını şöyle ifade eder: "Arap Müslümanlar astronomi, simya, tıp ve matematik üstüne öyle başarılı çalışmalar yapıyorlardı ki, dokuz ve onuncu yüzyıllar boyunca Abbasî imparatorluğunda elde edilen bilimsel başarılar, o zamana kadar tarihte elde edilenlerden daha fazlaydı."[158]

Endülüs Emevileri'nin önemli merkezlerinden olan, Teledo'nun alınması, Batı için kültürel uyanışın başlangıcı oldu.[159] Müslümanlar bilimle inancı bütünleştirerek, hayatın anlam ve gaye taşıdığı, valığın anlamını ve nesnelerin Allah ile olan ilişkilerinin yansıtıldığı bir bilgi anlayışına sahiptiler. Örneğin Tıp, ruhla bedeni bir bütün olarak ele alırdı. İnsana parçaları onarılacak bir makine gibi değil, Yaradan'ın yüceliğini yansıtan, bir varlık olarak bakılırdı. R. Garaudy'nin deyişiyle, modern bilimin insanî değerleri ve tabiatı tahrip ettiği, yaşanmaz kıldığı günümüz dünyasında, İslâm'ın bilgi anlayışı günümüzden daha ileride bir geçmişi taşıyor.[160]

İslâm'ın kuruluş döneminde öğrenme, düşünme ve tecrübe yoluyla kazanılan her çeşit bilginin "ilim" olarak telakki edildiğini görüyoruz Fakat sonraki yıllarda öğrenme, düşünme ve tecrübeye nazaran daha ağır basmaya başladı. Buna en iyi örnek, Kur'an'da "düşünme, anlama ve böylece bilme" manasına gelen "fıkıh" teriminin daha sonraları, oluşan hukukî yapının öğrenilmesi, neticelerinin belirlenmesi anlamına gelir olmasıdır. Fazlur Rahman'a göre, dördüncü hicri asırdan sonra, terimin aslî manası neredeyse akla gelmez olmuştu[161]

Açıkça anlaşılacağı üzere İslâm'ın bilime ve akla karşı olduğu veya bunları önemsemediği gibi iddiaların sadece ön yargı olmaktan öte bir değeri yoktur. Günümüzde müslüman toplumların Batı karşısındaki durumunu İslâm'a mâl etmek yanıltıcıdır. Zira müslüman olmadığı halde aynı durumda olan toplumlar da vardır. Şu da var ki, İslâm'ın bilgi ve bilime engel olması bir yana onun bizzat "motoru"

---

[157] Roger Garaudy, *agm.*,s. 50,51.
[158] Karen Armstrong, *age.*, s. 225.
[159]Roger Garaudy, *agm.*, s. 60.
[160]Roger Garaudy, *agm.*, s., 61.
[161]Mehmet Aydın, *agm.*, s. 80.

olduğunun şahidi, her şeyden önce biraz önce değindiğimiz, ilk dönem İslâm-bilim ve düşünce tarihidir.

İslâm-bilim konusunda yaptığımız değerlendirmeleri şöylece özetlemek mümkündür:

1.

Yazarların söz konusu ettikleri, İslâm'ın, Allah, vahiy, melek, ahiret, varlığın anlamı gibi inanç ve değerleri metafizik alana ait kavramlardır. Pozitif bilimlerin ölçülerine dayanarak, metafizik olguların mahiyeti hakkında değerlendirmeler yapmak, bilim değil yalnızca pozitif bilim görünümü altında "metafizik" veya "verimsiz spekülasyon" yapmaktır. Zira metafizik alana ait bir kavramın ontolojik gerçeğini, tabiat bilimleri ölçülerine göre, kabul veya reddetmeye, değerlendirmeye kalkışmak, sevgiyi "kilogram" cinsinden ölçmek kadar abestir. Şunu da belirtelim ki, Aydın'ın ismini sıkça zikrettiği, A. Tabbara da, E. Aydın'ın yaptığının benzerini yapıyor. Her ikisi de pozitif bilim söylemiyle metafizik yapıyorlar. Aralarındaki fark, Aydın, bilimi ideolojileştirip, dinî reddetmeyi, Tabbara ise dini bilimselleştirip savunmayı amaçlamaktadır. Oysa bilimin dinleştirilmesi/ideolojileştirilmesi veya dinin bilimselleştirilmesi hem dine hem de bilime zarar verir, insan zihnini ve lisanını bulandırır, köreltir. Son yıllarda pozitivizmin etkisi ve müslümanların Batı bilimine karşı kompleksinin bir sonucu olarak ortaya çıkan, "Bucaillizm" diye adlandırılan ve bir çok İslâm âlimini[162] de etkileyen bu akımın, önemli zaaflar içerdiği kanaatindeyiz. Bu konuda Dursun'un İslâm âlimlerinin tamamına yönelttiği eleştirisinin sadece sözü edilen âlimler için geçerli ve yerinde olduğunu düşünüyoruz.

2.

Yazarlar Pozitivizmin -Marksizmin de sahiplendiği- "bilim" ve "akıl" anlayışına taassup derecesinde bağlılar. Fransız filozofu, Auguste Comte'un (1798-1857) ileri sürdüğü bu anlayışa göre "bilgi" pozitif bilgiden ibaret olup, bunun dışında her bilgi

---

[162] Bu bağlamda A. Tabbara, S. Karagülle, H. Nur Baki, Ahmet Hulusi, C. Kırca başta olmak üzere bir çok yazarın konuyla ilgili çalışmaları örnek olarak verilebilir.

teolojik veya metafiziktir; hayal mahsulüdür ve değersizdir.[163] Bu bilimsel bir teori değil, felsefî bir görüş ve tercihtir. Bu görüşün "deney ve gözlemle ölçülebilir şekilde" ispatı mümkün değildir. Bundan dolayı bu görüşün felsefî bir görüş, metafizik bir inanç olarak savunulması mümkündür. Fakat böyle bir görüşü pozitif bilimin otoritesine sığınarak bilimsel ilan edip, diğer görüşleri mahkum etmek, ilim ahlâkına aykırıdır ve "pozitivist dogmatizm" olarak görülebilir.

3.

İslâm, insanı öncelikle metafizik alanda aydınlatır; fiziksel realiteyi kabul eder ve bu alanda insanın deney, gözlem ve aklı kullanarak bilgi sahibi olabileceğini kabul eder. Kur'an'ın kendisi fizik alana ilişkin pozitif bilgi vermez, fakat insanı bu alanda akletmeye yönlendirerek motive eder. İslâm'da, dinin özünü teşkil eden Kur'an vahyinin anlaşılması ve yorumlanması faaliyetinin beşerî ve sınırlı bir faaliyet olması, Hristiyanlık'ta olduğu gibi kutsal bir huviyete sahip olmaması nedeniyle bilim, sanat, yeni dinî anlayış ve yorumlar da meşru kabul edilir, hemen reddedilmez. Bundan dolayı İslâm'ın bilimle çatışması gibi bir problemi yoktur. İslâm ancak -Dursun ve Aydın örneğinde olduğu gibi- ideoloji ile karıştırılan ve neyin bilim neyin ideoloji olduğu anlaşılamayan, "pozitivist bilim ve akılla" çatışır[164] Aynı şekilde bilim de -Tabbara örneğinde olduğu gibi- "bilimselleşen dinle" ters düşer. İslâm tarihinde, Hristiyanlığın ortaçağında olduğu şekliyle, bir din-bilim çatışmasının, yaşanmaması da bunun göstergesidir. Burada popüler bir örnek olması bakımından evrim teorisini ele alabiliriz. Bu teori bilimsel sınırlar içinde kalıp, metafizikle karıştırılmadığı, bir takım var sayımları "bilimsel gerçek" diye takdim etmediği takdirde, İslâm tarafından reddedilmez. Zira tarihte Darwin'den yüzyıllarca önce bu teoriyi savunan müslüman düşünürler çıkmıştır.[165] Fakat bu teoriyle, "varlığın tanrı tarafından yaratılmadığı" "her şeyin rast gele ve amaçsızca varolduğu" gibi metafizik ve dinî önermeler birbirine

[163] Kur'an "İlmini kavrayamadıkları ve yorumu da kendilerine henüz verilmemiş olan şeyi yalanladılar."(Yunûs 10/35) diyerek onların bu tutumunu vecîz bir şekilde tasvir eder.
[164] Böyle bir bilimsel anlayışla sadece din değil felsefe de çatışır: "Bilimcilik (pozitivizm) haklı ise, felsefe varolması için hiçbir neden olmayan ve kurtulunması gereken ülkücü bir kalıntıdır." (Lücien Goldmann, *İnsân Bilmleri ve Felsefe*, s. 21) Marksizmin, materyalizm dışındaki bütün felsefelerin metafizik olarak niteleyip, değersiz kabul edilmesi de bu tespiti doğrulamaktadır.
[165] Bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İstanbul 1987.

karıştırılırsa, bilim adı altında metafizik/felsefe yapılmış olur. Mehmet Aydın'ın deyişiyle, "Allah pekâla dünyayı evrimsel bir süreç içinde veya insanı biyolojik bir evrim sonucu yaratmış olabilir; bundan ne bilimsel ne de mantıksal olarak "tanrı yoktur" gibi bir sonuç çıkmaz."[166]

4.

Bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere, "Marksist bilim" veya "pozitivist bilim" gibi tanımlamaların bir karşılığı vardır. Fakat bir takım çağdaş müslüman düşünürlerin iddialarına rağmen, kanaatimce "İslâm bilimi"nden söz etmek isabetli değildir; ancak İslâmî, "bilim felsefesi" veya "İslâm kültür havzasında üretilen bilimden" bahsedilebilir.

5.

Bilimin ve inancın insan hayatında verimli bir işleyişle yer alması ancak insan hayatı ve tabiatıyla uyumlu bir bilgi teorisiyle mümkündür. Bu yönüyle İslâm'ın bilgi teorisi bütün ideolojiler ve dejenere edilmiş dinler arasında müstesna bir yere ve değere sahiptir. Batı, Hristiyanlığın ortaçağdaki yorumunda olduğu gibi, bilimselleşen dinin/metafiziğin baskısından, Pozitivizm ve Marksizm gibi, dinsel/ideolojik bilimin totaliterliğine savruldu. Sonuçta hem tabiatı hem de insanî değerleri tahrip etti, insanın zihnini, hayal gücünü ve akl-ı selimini köreltti. Aksi takdirde ciltlerce felsefe ansiklopedisi, sözlüğü yazan bir kişi, Marksizm için, "Bilimsel dünya görüşü", "içinde hiçbir hayal, sanı, kuruntu, inanç vb. gibi bilim-dışı öğe yoktur", "kesinlikle gerçeğe dayanır ve insanı önyargılardan arındırır." der miydi? Bundan daha açık kuruntu, önyargı ve bilim-dışılık örneği olabilir mi?[167] Bu anlayış bilimle dinin/ideolojinin, birbirine karıştırılması ve bilimin kutsallaştırılması/ideolojileştirilmesi veya zihin karmaşası değilse nedir?

Aslında bu açıdan felsefî sistemler/ideolojiler, "felsefî din" olarak görülebilir. Nitekim bazı filozoflar Allah ve insan üzerine düşüncelerini, David Hume gibi "tabii

[166] Aydın Mehmet, "Değişim Sürecinde İnanç Bilim İlişkisi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi,* Ankara 1998 XI,8 (Aynı makalesinde Aydın, Meşhur İngiliz Felsefeci ve kelâmcısı Töland'ın Darwin'in görüşlerinden yola çıkarak, 20. yy.'lın belki de en sağlam Kelâmını oluşturduğunu, "teleolojik gaye ve nizam delilini" güçlendirdiğini, bunları görünce insanın, "iyi ki Darwin' gelmiş" diyesi geldiğini anlatıyor.)

din", Auguste Comte gibi "pozitif din", İbn-i Arabi gibi "insana göre din" Renan gibi "felsefî teoloji" olarak adlandırmışlardır.

6.

Bilim ve din insanın farklı sorularına cevap mahiyetindedir. Bundan dolayı bir insan hem bilim adamı hem de dindar olabilir. Hatta, pratik olarak her insan, farkında olsun ya da olmasın, "metafizik, tabiî, felsefî, bilimsel" hangi sıfatla nitelenirse nitelensin "hayat felsefesi", "yaşam tarzı" anlamında bir din sahibidir. Dinle bilimin insanın iç dünyasında çatışıp çatışmayacağı, kişinin din/felsefe ve bilim anlayışına bağlıdır. "Hak Din" ve "gerçek bilim" insanın iç dünyasında bütünleşir.[168]

.

[167] Bk., Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, İst. 1977, IV, 90.

[168] İnanç konusunda dünyaca meşhur bilim adamları arasında yapılan çeşitli anketler vardır. Bu anketlerin sonucuna göre yaklaşık bir hesapla ilim adamalarının %83'ünün tam inançlı olduğu, %10'unun din konusuyla ilgilenmediği, %7'sinin de inanca ulaşamadığı anlaşılmıştır. Bk., B. Topaloğlu, Y. Ş. Yavuz, İlyas Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, İstanbul, 1998, s. 55. Bu durumda Turan Dursun'un, "aklı olanın dini veya dini olanın aklı olamayacağı"şeklindeki ifadesini düşününce insan, aklın kimde olduğu konusunda, inançlı oldukları bilinen Newton ve Einstein gibi bilim adamlarına mı, Dursun'a mı hak vereceğini şaşırıyor!

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM'IN İNANÇ ESASLARINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRLER

A. ALLAH İNANCI

a. Eleştirel Görüşler

a.1. Allah'ın Varlığı

Yazarlara göre Allah'ın varlığının bilimsel olarak ispatı mümkün olmadığı gibi, Allah kendi varlığını, O'na inanmamızı gerektirecek ölçüde ortaya koymamıştır.

Turan Dursun yaptığı deneyler sonucu, tanrının yokluğunu bilme noktasına geldiğini ifade eder. Yaptığı deney de şudur: Kovaya su doldurup, suyu süpürgeyle rastgele duvara serper. Bakar ki, duvarda insan, ağaç, bitki resimleri oluşur. Buradan hareketle insanın ve evrenin, gayri iradî olarak oluştuğu sonucuna ulaşır.[169] O bir yandan tanrının yokluğunu -sözde bilimsel deneyler yaparak- ispatlarken, bir yandan da, İslâm'ın inanç esaslarının gözleme ve deneye girmediğinden bilimsel olarak ispatının mümkün olmadığını, bu konuların akıl ve bilim ölçülerine vurulduğunda işin içinden çıkılamayacağını iddia eder.[170]

Aydın ise, Tanrı'nın olmadığına ilişkin kanaatini şöyle temellendirmeye çalışır: Tanrı'nın mutlak egemeni olduğu dünyada, binlerce yıldan beri süregelen adeletsizlik ve zulüm; O'nun yokluğunu göstermeye yeterlidir. Eğer mutlaka Tanrı'nın varlığı kabullenilecekse O'nun zâlim bir tanrı olduğunu düşünmek gerekir.[171]

Erdoğan Aydın, Kuran'ın, Tanrı'nın varlığını ispatlamak üzere kullandığı mantığın, hiçbir bilimsel değeri olmadığını ileri sürer ve iddialarına örnek olarak şu âyetleri verir: Râd sûresinin 16. âyetinde, şöyle denir: "De ki; 'göklerin ve yerin Rabbi kimdir?' 'Allah'tır' de. 'O'nu bırakıp kendilerine fayda ve zararı olmayan dostlar mı edindiniz?' de. Kör ile gören bir olur mu? Veya karanlıkla aydınlık bir olur mu?"

"Kör" ile "gören", "aydınlık" ve "karanlık" somut olgulardır. Somut olandan hareketle soyut bir varlığı ispatlamaya çalışmak tutarlı değildir. Üstelik, âyette sözü

---

[169] Şule Perinçek, *Turan. Dursun Hayatını Anlatıyor*, s. 40.
[170] Turan Dursun, *Kutsal Kitapların Kaynakları II*, s. 93; Turan Dursun, *Din Bu 3*, s.190.
[171] Erdoğan Aydın, *İslâmiyetin Ekonomi Politiği*, s. 55.

edilen tanrının, Allah olduğunun kanıtı ne? Bir başkası çıkıp da "O tanrı benim" dese ona ne denebilir? Çünkü, her şeyi Allah'ın yarattığına ilişkin hiçbir kanıt yoktur.[172]

Bakara sûresinin 25. âyetinde Allah'a inanmayan ile İbrahim arasında şöyle bir tartışma geçer: "İbrahim, 'Rabbim dirilten ve öldürendir' demişti. O da, 'ben de diriltir ve öldürürüm' demişti. İbrahim, 'şüphesiz Allah güneşi doğudan getiriyor sen de batıdan getirsene' dedi. İnkâr eden şaşırıp kaldı."

Görüldüğü gibi kurgu tek yanlı; 'ben de diriltir, öldürürüm' diyebilen kıvrak zekâ, rahatlıkla, 'güneşi doğudan doğuran benim, asıl senin Allah'ın batıdan getirseydi ya' diyebilir ve asıl şaşırıp kalan İbrahim olurdu. Hem de günümüzde bilimsel veriler göstermiştir ki, güneşin doğup batmaz.[173]

Erdoğan Aydın, Kur'an, Mü'minûn sûresinin 117. âyetinde: "Her kim Allah'la beraber ispatı konusunda hiçbir delil bulunmayan başka bir ilaha ibâdet ederse, onun hesabı Rabb'ince görülecektir." diyen Kur'an Tanrısı'nın, 'kendi varlığını, ölçülebilir, bilimsel yöntemlerle ispatlaması zorunlu değil midir?'[174] diye sorar.

Sonuç olarak Aydın'a göre; bu metafizik iddiaların meşru karşılandığı zamanlardan bugüne kadar geçen uzun yıllar sonrasında artık bilim, yaşamın doğaüstü bir güç tarafından yaratılmayıp, milyarlarca yıllık bir evrim içinde oluştuğunu göstermiş bulunmaktadır. Somut gerçeklerden hareketle, materyalist mantıkta ifadesini bulan biricik yaratıcı güç, uygun maddî koşullar üzerinde yükselen "insan bilinci ve emeği"nden başka bir şey değildir.[175]

a.2. Tanrı Tasavvuru

Dursun'a göre Kur'an'ın, "Allah'ın birliği" inancını temelden yeni ve tümüyle başka bir şeymiş gibi sunup, puta taparları tanrıya ortak koşmakla suçlamasının bir değeri yoktur. Zira, aya, güneşe, puta tapanlar için bu taptıkları sadece birer sembol idi.

---

[172] E. Aydın, *Kur'an ve Din,* s. 29.
[173] E. Aydın, *ae.* s. 32.
[174] E. Aydın, *İslâmiyet ve Bilim,* s. 10-11.
[175] E. Aydın, *İslâmiyetin Ekonomi Politiği,* s. 68.

Asıl amaç yüceler yücesi varlığa yakınlaşmak ve ulaşmaktı.[176] Oysa İslâm'da putların yerini melekler almıştır.[177] Ona göre, aslında dinleri 'tek tanrılı' veya 'çok tanrılı' diye ayırmak anlamsızdır. Fakat buna rağmen, anlamsız bulduğu ayrımı yapmaktan kendini alamaz. O, tek tanrılı dinin kaynağını Firavun'a, yani IV. Amenophis'e (MÖ.16. yy.) dayandırır. İddiasını şöyle savunur: Kahire Üniversitesi öğretim üyelerinden, Prof. Ahmet Çelebi "Garplı tarihçiler, Musa'nın tek tanrı fikrini IV. Amenophis'ten aldığını kabul ederler." der. *Eski Mısır ve Medeniyeti*'nin yazarı Prof. Dr. Afet İnan da, Arthur Weigall'e dayandırarak şunları yazar: "Musa peygamberin tarihî bir şahsiyet olduğu, Mısır'da din reformu zamanında yaşamış ve bu fikirlerden ilham almış olduğu kabul edilir."

Voltaire gibi, Musa'nın tarihte gerçekten yaşamamış bir şahsiyet olduğu görüşünde olanlar da bulunmakla birlikte, Musa gerçekten yaşamış bir şahsiyetse -ki Musa'nın yaşadığı tarih, Firavun'un yaşadığı tarihtir- Musa'nın tektanrıcılık fikrini Firavun'dan alması doğaldır. Sigmund Freud da, bir psikoloji bilgini olarak, konuyla ilgilenmiş ve Firavun'un 'Atan' dini için, "bu insanlık tarihinde tektanrı dininin ilkidir." demiştir.[178] Dursun'a göre tek tanrı inancını, Musa Firavun'dan, Muhammed de Tevrat'tan almıştır.

Yazar şöyle devam eder; Kuran, bir yandan Allah'ın benzeri olmadığını belirtirken, diğer yandan Kuran'ın bütününde ve hadislerde anlatılan tanrı tasavvuru, antropomorfiktir. Örneğin insan görür, işitir, gelir, kızar, öfkelenir, düşünür, acır, bağışlar; aynı şekilde Kuran'ın Tanrısı da bu özelliklere sahiptir. Bu Tanrı'nın tahtı, sarayı, "arş"; evi, "kâbe" vardır ve aynen bir kral (melik) gibi güçlüdür. Allah ezicidir, "kahhâr"; zorbadır, "cebbâr"; sevecendir, "vedûd"; dost ve düşman edinir, öc alıcıdır. İnsan gibi yüzü, iki eli, iki gözü, vardır.[179] Bu özellikleri ile Kuran'ın tanrısı ve Tevrat'ın tanrısı birbirinin benzeridir ve antropomorfiktir. [180]

---

[176] Kuran'da puta taparlara niçin putlara taptıkları sorulduğunda onlar; "Bizi tanrıya yaklaştırsınlar diye bunlara tapıyoruz"dedikleri anlatılır. (ez-Zümer 39/3). Bk., Turan Dursun, *Din Bu 2*, s. 52.
[177] T. Dursun, *ae.*, s. 52.
[178] T. Dursun, *Kutsal Kitapların Kaynakları I*, s. 73.
[179] Turan Dursun, *Din Bu 1*, s. 152-153
[180] T. Dursun, *ae.*, s. 13.

Özetle Dursun ve Aydın'a göre, İslâm'ın Tanrısı kendinden önceki din ve kültürlerler temelinde, VII. yüzyıl Arap toplumunun sosyo-ekonomik yapısınca şekillenen, sonsuz güç ve irâdesi ile hak, adâlet, merhamet, şevkat gibi bütün olumlu değerlerden soyutlanmış olarak, zâlimâne bir tavırla köleleri olarak gördüğü insanlar üzerinde baskı kuran, âdeta kaprisli bir kral niteliğinde olup Muhammed tarafından tasarlanan bir varlıktır.

b. Değerlendirme

b.1. Allah'ın Varlığı

Tanrının varlığı, onun evren ve insan ile ilişkisi meselesi, düşünce tarihinin en eski ve en temel problemi olarak karşımıza çıkar. Felsefede metafiziğin, başka bir deyişle varlık bilimin (ontoloji) ilgi alanına giren bu konu, insanın geçmişi ile ilgili olduğu kadar geleceğini, kaderini, bu âlemdeki yerini, varoluş hikmetini düşünmesi zorunluluğundan doğmuştur denebilir.[181] Tanrı konusu bir varoluş meselesidir. Bundan dolayı tanrı, hem dinin hem felsefenin hem de ahlâkın temel kavramı ve konusudur. Aslında bunun anlamı, hisseden, inanan, düşünen ve ahlâkî bir varlık olan insanın, tanrıyı ancak tüm bu boyutlarının ortak çabasıyla kavrayabileceğidir. Tanrı'yı sadece saf aklın, duyunun veya inancın konusu yapmak çoğu zaman tekebbür, inkâr, taassup ve dogmatizmin başlangıcı olabilmektedir.

Tanrının varlığı ve onun mahiyeti fizik dünyayı, kısaca bu âlemi aşan müteal (aşkın) bir varlıkla ilgili olduğu halde, onu kavramaya çalışan insan fizik âlemin içinde ve onun bilinen yasalarına uymak durumundadır. Dolayısıyla aşkın ve sınırsız olan bir varlık, insan duyularıyla sınırlı olan pozitif bilimin konusu olamaz. Eş deyişle, onun varlığının veya yokluğunun bilimsel olarak ispatı mümkün değildir.

Tanrının yokluğunun artık bilimsel gerçeklerle kanıtlandığını[182] iddia eden Erdoğan. Aydın diğer yandan -bunun bilimsel olarak mümkün olamayacağının farkında olduğundan olsa gerek- "İnsanın evrim içinde oluştuğu, bilimsel teorisinin henüz tüm ayrıntılarıyla kanıtlanamadığından hareketle, 'demek ki onu Allah yarattı' demek bilim

---

[181]Necip Taylan, ***Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu***, İstanbul 1998, s. 9.
[182]Erdoğan Aydın, *Kur'an ve Din*, s. 30.

dışıdır. İnanırların yapması gereken Allah'ın varlığını kesin, gözlemlenebilir, ölçülebilir, somut delillerle kanıtlamaktır. Bunu yapamıyorlarsa ispatlanamayan şeye iman etmek bilimsel bir saçmalıktır." demektedir.[183] Dursun ise sözde bilimsel deneylerle Tanrının yokluğunu ispatladığını iddia eder. Yazarların tasavvur ettiği tanrı aramızda yaşayan, gerektiğinde laboratuvara sokup inceleyebilecekleri türden bir tanrı olsa gerektir. Oysa böyle bir varlığın "Tanrılık" vasfını hak etmeyeceği ortadadır. Görüldüğü üzere aslında bu tavırda –tanrının varlığı meselesinden çok- insanın tanrılık iddiası sezinlenmektedir. Eğer Allah'ın varlığı herhangi bir empirik ya da somut objenin varlığı gibi kanıtlansaydı, O'na inanmak diye bir problem olmaz ve dindeki anlamıyla "iman", anlam ve değerini[184] yitirirdi.

Aslında beş duyunun sağladığı bilgiler dışında bilgi ve gerçeklik alanının olmadığını ileri süren pozitivistler de dahil olmak üzere bütün insanlar şahsî tecrübe ve duygularının dışında kalan birçok hususu önyargılarıyla, yani onların gerçekliğine inanarak yaşarlar. Kur'an'da inkâra saplananların "öz varlıkları kabullendiği halde zulüm ve kibir yüzünden" bu yolu seçtikleri anlatılır.[185] 'Şu halde Allah'ın varlığına inanılması, dolayısıyla iman ve din hayatının başlaması, zihnî faaliyetin yanında gönlün de harekete geçmesi ve irâdenin eğitilmesiyle mümkün olmaktadır.'[186]

Allah'a ve diğer iman nesnelerine inanma, bilişsel (kognitif) olduğu kadar, ahlâkî (normatif) bir olaydır. Kant'ın dediği gibi, "Doğanın güzellikleri arasında sakin ve rahat bir şekilde varoluşunun zevkine erişen bir insan düşününüz. Bu insan içinde bir ihtiyaç duyacaktır: Bir varlığa minnet ve şükran duygularını iletme ihtiyacı." Fakat bu duyguyu duymama, bastırma ve örtme de insanın elindedir. Izutsu da: "Kur'an'da bir

---

[183] E. Aydın, *İslâmiyet ve Bilim*, s. 11.

[184] İslâm'da Allah'a iman; bir inanç, irâde, özgürlük, seçim, sorumluluk ve ahlakî imtihandır. Aksi durumda bunların hepsi anlamsızlaşırdı. Örneğin Kur'an'da, "İnsan kavrayışının dışında olduğu halde, Rahmân'ın ürpertisini duyan ve pişmanlık dolu bir kalp ile (O'na) gelmiş olan herkese, bu (cennete) huzur içinde girin; bu, ebedi hayatın başladığı gündür!" denir. (el-Kâf 50/33, 34)

[185] Fakat onlara gerçeği bütün açıklığıyla ortaya koyan mesajlarımız gelince: "Bu apaçık büyü!" dediler ve zihnen onların doğruluğuna kanî oldukları halde, sırf zulmü kendilerine yol edinmiş olmalarından ve kendilerini büyüklük duygusuna kaptırmış olmalarından ötürü mesajlarımıza karşı çıktılar; bak işte bozguncuların sonu nasıl oldu! (en-Neml 27/13-14)

[186] Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, II, 474.

çok yerde Allah'a şükretmenin O'na inanma ile müteradif şekilde ve küfrün zıddı olarak kullanıldığını söyler; şükür iman için bir başka isimdir."[187]

Bundan dolayı tanrıya ulaşmak için inanç ve bilgiye dayalı deliller yanında ahlâktan tanrıya gitme çabaları -Kant'ın da işaret ettiği gibi- insanlık tarihinin en eski devirlerine kadar gider. Kant, Tanrı-ahlâk ilişkisinin mahiyetini göstermek için ise Tanrı hakkındaki bilgimizden değil, -çünkü o böyle bir bilginin imkânına inanmıyordu- insanın ahlâk bilincinden, genel geçerliliği olan ahlâk kanunundan yola çıkıyor, buradan insan fiillerinin ahlâk kanunun bir gereği olarak, elde etmek istediği "en yüksek iyi" kavramına varıyor, bunun gerçekleşme imkânı için de tanrının varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne inanmayı zorunlu görüyordu. Kant'tan sonra bu görüş büyük ilgi gördü ve önemini arttırdı: J. G. Fiche, R. H. Lotze, A. Ritschl ve W. Hemann gibi düşünürler Kant'ın yolunu izlediler ve bu kanıtı geliştirdiler.[188]

Allah'ın varlığı ve birliği konularında Kur'an'ı Kerim'in taşıdığı üslûp ve kullandığı deliller, bu hususların, selîm yaratılışı bozulmamış insanlar tarafından tabiî olarak bilinip benimseneceği esasına dayanır. İnanma yeteneği tabiî olarak her insanda vardır.[189] Ancak insanî güç ve değerlerden habersiz olma (gaflet), gerçeğe karşı direnme (gurur ve kibir), gibi değersizlikler iman duygusunu köreltip manevî değerleri örtebilir. Zaten imanın zıddı olan küfrün asıl anlamı örtmektir.[190] Kur'an'a göre insan, kendi içsel/fıtrî yapısında Allah'ın varlığına ilişkin işaretler bulabileceği gibi, kâinattaki harikalar da onun varlığına dair işaretler (âyet) taşır. Kur'an, insanları varlığın yaratılışındaki nedenselliğe (Hudus ve imkân delili) [191]; kâinattaki gaye ve düzene

---

[187] İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat,* Ankara 1999. Kur'an'ın şu âyeti de bu durumu ifade eder: "Ve sizi analarınızın karnından, hiçbir şey bilmez halde çıkarıp size, şükredesiniz diye işitme duyusu, görme duyusu, duyma, düşünme yetisi bahşeden Allah'tır." (en-Nahl 16/78).

[188]Mehmet Aydın, *Tanrı Ahlâk İlişkisi* Ankara 1981, s. 1-3. Kant'ın bu yaklaşımı; "Tanrı, ahlâk ve ruhun ölümsüzlüğü"nü ayrılmaz bir bütün olarak görmesi ilginç bir şekilde, Kur'an'ın tarih boyunca İslâm'ın temel prensibi olarak sunduğu ve kurtuluşun asgari şartı olarak gördüğü "Allah'a, ahirete iman ve salih amel (güzel ahlâk" yaklaşımıyla paralellik arz ediyor. Ahlâktan hareketle Tanrıyı temellendirmeye "ahlâk teolojisi" aksine ise "teolojik ahlâk" denir. Tanrı-ahlâk ilişkisi konusunda geniş bilgi için sözü edilen esere bakılabilir.

[189] Bundan dolayı Ebu Hanife ve Maturidî'ye göre kendisine peygamber gönderilmeyen insan bile aklını doğal fıtratı yönünde kullanarak Allah'ı bilmekle yükümlüdür.

[190] Bekir Topaloğlu, agy., II, 473.

[191]"Sizi yaratan Biziz, (ey insanlar:) öyleyse neden hakikati kabul etmezsiniz? Attığınız o (tohumu) hiç düşündünüz mü? Onu yaratan siz misiniz, yoksa Biz miyiz onun yaratılışının kaynağı?" (el-Vâkıa 56/57-

(gaye ve nizam delili)[192]; tabiattaki bütün nimetlerin insanın emrine verilmesinin onun yaşamına imkân sağlamasının Allah'ın işi olduğuna (inâyet delili)[193] dikkat çekerek, tüm bunlarda düşünen, duyumsayan ve sorumluluğunun bilincinde olan insanlar için Allah'ın varlığına ve birliğine ilişkin deliller olduğunu belirtir. Başka bir deyişle Allah'ın varlığı, işaretleri bakımından apaçık, fakat zatının duyu organlarımızla algılanamaması bakımından gizlidir.[194]

Kur'an'ın Allah'ın varlığını doğrudan bir sorun olarak ele aldığı söylenemez; çünkü onun doğrudan muhatapları olan müşrikler, yüce bir tanrının varlığına inanıyorlardı.[195] Asıl sorun Kureyş'in bu inancın gereklilikleri üzerine düşünmemesiydi. İnsanı en şerefli varlık olarak yaratan Allah, ona sayamayacağı kadar çok nimetler vermekte, yedirmekte, içirmektedir. Fakat müşrikler yine de kendilerini evrenin merkezinde ve kendi kendilerine yeter sanıyorlardı.[196] Kur'an onları Allah'ın, her nereye baksalar farkına varacakları cömertliğini anlamaya, düşünmeye teşvik eder.[197] O zaman O'na neler borçlu olduğunu anlayacaklar ve her şeyin yaratıcısına olan bağımlılıklarını değerlendirebilecek O'na nankörlük etmeyecek (küfür), şükran ve saygıyla yöneleceklerdir (ibâdet). Sonuç olarak Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu

---

59) Bk., Tâhâ 45/3-6; el- Furkân 42/32. "Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında ve gece ile gündüzün birbirini izlemesinde derin kavrayış sahipleri için alınacak dersler vardır. Onlar ki ayakta dururken, otururken ve uyumak için uzandıklarında Allah'ı anar, (ve) göklerin ve yerin yaratılışı konusunda inceden inceye düşünürler: 'Ey Rabbimiz! Sen bunları(n hiçbirini) anlamsız ve amaçsız yaratmadın. Sen yücelikte sınırsızsın! Bizi ateşin azabından koru!' (derler)" (Âl-i İmrân 3/190,191) Ayrıca bk., el-Enbiyâ 21/16; ed-Duhân 44/38; Yâsîn 36/38-40; ez-Zümer 39/63; el-Vâkıa 56/63,64,68,69,71,72 vd.

[192] "Yedi göğü birbiriyle tam uyum içinde yaratan O, (ne yüce) dir: Rahmân'ın yaratışında hiçbir eksiklik göremezsin. Gözünü bir kez daha (ona) çevir: Hiç kusur görüyor musun? Evet , gözünü tekrar tekrar (ona)" çevir: (her seferinde) bakışın, şaşkın ve bezgin şekilde önüne geri döneceksin." (el-Mülk 67/3, 4) Ayrıca bk., er-Râd 13/2; Yâsîn 36/38-40, vd.

[193] "Onlar, ölü toprağa can vermemizde ve beslenmeleri için topraktan ürün çıkarmamızda (yaratma ve diriltme gücümüzün) işaretini görürler; orada (nasıl) hurmalıklar ve üzüm bağları (yetiştirmiş) ve içlerinden (nasıl) pınarlar fışkırtmıştık, ki onları meydana getiren kendileri olmadıkları halde meyvelerini yiyebilsinler. Buna rağmen hala şükretmeyecekler mi?" (Yâsîn 36/33-35)

[194] el-Hadîd 57/3.

[195] el-Ankebût 29/61.

[196] Alak 96/6.

[197] "(İnsân hiç dününür mü) hangi özden yaratır (Allah) onu? Bir sperm damlasından yaratır ve sonra onun tabiatını oluşturur; sonra hayatı onun için kolaylaştırır ve sonunda onu öldürür ve kabre koyar; ve sonra dilediğinde onu tekrar diriltir. Hayır (insan) Allah'ın kendine buyurduklarını henüz yerine getirmiş değildir! Öyleyse insan yiyeceklerin (in kaynağın) a bir baksın: (nasıl) suyu bolca indirmekteyiz; ve sonra toprağı (daha da büyüterek) parça parça yarmaktayız, bu sayede ondan tahıllar yetiştirmekteyiz,

konu Allah inancı değil, Allah inancının gerektirdiği tarzda, O'na karşı olan sorumluluk bilinciyle ahlâkî bir yaşamdır.[198]

Kur'an'a göre mutlak anlamda ateizm[199] mümkün görünmemektedir. Her şeyin normal olduğu zamanlarda ateist geçinenler, bir felâket anında, Allah'tan yardım dilerler.[200] Hem zaten Allah'ı inkâr edenler, Allah'tan başka şeylere inanıp kulluk ederler. Kur'an ateistlik iddiasında bulunanların inkâr gibi bir yargıya selîm fıtratlarının sesine kulak vererek ve akıllarını kullanarak değil, bilakis benlerindeki derin şuuru baskı altında tutarak ulaştıklarını belirtir.[201]

Salt ateizmin imkânsızlığını savunan veya ateizme dinî bir değer atfeden düşünürler de vardır. Örneğin tanınmış İngiliz düşünür J. Baille ve yine çağdaş düşünürlerden J. Robinson'a göre insan Tanrıya inanmadığını söylese de ilâhî gücün varlığını içinden gelen bir zorlamayla duyacaktır, bundan dolayı mutlak ateizm mümkün değildir, bu sadece bir kaçıştır.[202] Bu insanlar, çoğu zaman muhatap oldukları dinî anlayış ve yaşantılara tepki duyarak Allah'ı inkâr yoluna gitmişlerdir.

Yazarların da üzerinde önemle durdukları, mükemmel bir Tanrının olduğu dünyada kötülüğün bulunması, teizmin; tarih boyunca hem felsefî hem de dinî boyutta tartışılan, çok farklı görüşler ve çözüm yolları önerilen ama bir çok felsefî problem gibi bir sonuca bağlanamayan bir sorunu olduğu doğrudur. Şu kadar var ki, sadece iyiliğin olduğu bir dünyada, insanın özgürlüğünden ve ahlâkî imtihanından söz edilemeyeceği

---

üzüm bağları ve yenilebilir otlar. Zeytin ve hurmalıklar, ağaçlarla dolu bahçeler, meyveler ve otlar, sizin için ve hayvanlarınızın beslenmesi için." Abese 80/18-32.

[198] İslâm'da Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti konusunda; tarafsızlığı ve bilimselliği öncelediği halde bu konuda kuşkulu olanlar, İslâm'a dışarıdan -savunma ve reddetme kaygısından uzak- bir gözle bakan K. Armstrong'un *Tanrının Tarihi* isimli eserinin "Birlik: İslâm'ın Tanrısı" (s. 181-224) bölümüne bakabilirler.

[199] Geniş anlamıyla ateist, teist olmayan, başka bir deyişle Tanrı'yı hayatına sokma gereği duymayan kişi (negatif ateist), şeklinde tanımlanabilir. Dar anlamıyla ateist ise düşünerek ve tartışarak tanrının varolmadığını öne süren kişi (Pozitif ateist) dir. Bk., Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 164, 165.

[200] "Nitekim dalgalar onları (ölümün) gölgeleri gibi kuşattığında, (o anda) bütün içtenlikleriyle yalnız ve sadece bütün içtenlikleriyle Allah'a bağlanarak O'na sığınırlar: fakat Allah onları sağ sâlim kıyıya ulaştırdığında da bir kısmı yolun ortasında (inanmak ile inkâr etmek arasında) kalıverirler. Ama hiç kimse, haince bir nankörlüğe kapılmadıkça mesajlarımızı bile bile inkâr etmez." (Lokmân 31/32)

[201] en-Neml 27/14; el-Hicr 15/14,15.

[202] Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 166, 167. Bir kısmı inanca getirdiği eleştirilerle de öne çıkan D. Hume (1711-1776), Kant (1724-1804), Voltaire (1694-1778) gibi filozoflar da mutlak ateizmin imkânsız olduğunu ifade etmişlerdir. Bk., Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, Ankara 1999, s. 39

gibi, bu durumda insan melek, dünya da cennet olurdu. İslâm inancına göre dünyanın geçici olduğu varlık âleminde zaten cennet ve melek ayrıca vardır. Yine dünyadaki kötülüklerin çoğunun failinin de insan olduğu ortadadır. Özetle, M. Aydın'ın deyişiyle, "Kötülük problemi ne teizmin geçersizliğini gösterecek ne de ateizmi kurmak gibi bir görevi yerine getirecek güçtedir."[203]

Sonuç olarak, Allah'ın kabûlü veya reddi meselesi kalbî, zihnî, ahlâkî, iradî bir konu olduğundan onu, pozitivizm ve materyalizm çerçevesindeki salt bilimsel, mantıksal bir bakışla çözmek bir yana kavramak dahi zor görünmektedir.

b.2. Allah Tasavvuru

İslâm dininin "Allah" tasavvurunu anlamak için öncelikle Kur'an'ın ifade teknikleri ve üslûbu konusunda yeterli bilgiye sahip olmamız gerekir. Yazarların bu konudaki yetersizliklerine önyargıları da eklenince İslâm'ın en temel kavram ve prensipleri -gerçeğin tam aksi bile olsa- istenen şekle büründürülmektedir. Kur'an'ı anlama metodlarıyla ilgili özlü bilgiyi ilgili konuda vermek üzere, yazarların Kur'an'ın Allah tasavvuru konusundaki görüşlerini değerlendirebilmek için zorunlu olan bir takım problemlere değinmek yararlı olabilir.

Genel olarak bütün dinlerde olduğu gibi, Kur'an'ın çağrısının ana prensibinin anlaşılmasının öncülü, "insan kavrayışının ötesinde bir alan"ın (gayb) varlığını kabullenmektir. Çünkü hemen tüm sahih dinî anlayışlar, varlığın sadece küçük bir kısmının insan tasavvuruna ve tahayyülüne açık bulunduğu ve asıl bölümün ise insan kavrayışının tamamen üstünde olduğu gerçeğinden doğarlar ve bu gerçeğe dayanırlar.

Diğer yandan, doğası gereği insan zihninin (ki bu terim iradî düşünme, hayal etme, rüya, sezgi, hafıza, vb. melekeleri kapsar) daha önce kaydedilmiş algı ve idraklere dayanmaksızın faaliyet gösteremeyeceği bilinen bir gerçektir. Öyleyse insan tecrübesini aşan dinin metafizik (gaybî) kavramları sınırlı olan insan zihnine nasıl aktarılabilir? Anlaşılacağı üzere, problem öncelikle "dil" ile ilgilidir. Duyuların konusu olan objelerle yola koyulan insan dili için duyuları aşan metafizik konularda, başka bir

[203] M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 169.

deyişle Tanrı hakkında konuşunca, algılanabilen fenomenlerle, aşkın kavramlar arasında gizli veya açık bir takım benzetmelerin (teşbih, temsil) yapılması kaçınılmaz olur. Günlük konuşmada kullandığımız dili, aşkın, ilâhî manalarla yoğurup, yeniden anlamlandırarak oluşan din dilinin[204] bu temel karakterini şiir dilinde de görebiliriz ki, cahiliye devri Arap şairleri de bu ifade biçimini şiirlerinde sıkça kullanıyorlardı.

Din dilinin bu özelliği insana, duyularıyla ulaştığı algılar dünyasında karşılığını bulamadığı metafizik kavramları –Zemahşerî'nin Ra'd sûresinin 35. âyetinin tefsirinde ifade ettiği gibi-"sembolik bir tasvir yoluyla: Müşâhade sahamızın dışında kalanları, müşahade edebildiklerimizle temsil ederek"[205] anlama ve ifade etme imkânı verir. Âl-i İmrân sûresinin 12. âyetinde Kur'an'ın bu üslûbu açıkça belirtilir.[206]

Bundan dolayı Kur'an'ın özellikle gaybî konularda kullandığı dil, sembolik ve mecazîdir. Eğer biz Kur'an'ın her ifade, cümle ve ibaresini zahirî (literal) anlamıyla alarak onun bir mecaz, bir sembol olması ihtimalini göz ardı edersek, ilâhî vahyi doğru anlama imkânını yitiririz. Bu nedenle Kur'an'ın Allah hakkındaki ilk bakışta antropomorfik görünen ifadeleri; Allah'ın "gazap etmesi, cezalandırması, eli, gözü, yüzü," gibi âyetleri mecazî ve semboliktir. Zira Kur'an'ın bir çok muhkem âyeti, "O'nun eşi ve benzeri olmadığını, hiçbir şeye benzemediğini, aşkın bir varlık olduğunu" açıkça bildirmektedir.[207] .Kur'an'daki antropomorfik ifadeler bize Allah'ın mahiyetini tanıtmaz; fakat O'nun hakkında bilgi verirler. Bu ifadelerin bizzat insanî içerikleri Allah'a atfedilemez. Fakat manevî, aklî sonuçları O'na izafe edilebilir. Ancak yine Kur'an'ın ifade ettiği gibi, "Kalpleri hakikatten sapmaya meyilli olanlar, sırf

---

[204] Din dilinin nitelikleri konusunda bk., Turan Koç, *Din Dili* (Rey) Kayseri.

[205] Hayri Kırbaşoğlu, "Müteşabihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *I. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler Müzakereler,* (Bilgi Vakfı) Ankara 1994, s. 370.

[206] "İlâhî kelâmın özü olan açık ve kesin hükümlü mesajlar ile müteşâbihleri kapsayan bu ilâhî kelâmı sana bahşeden O'dur." (Âl-i İmrân 3/7) M. Esed bu âyetin yorumunda *müteşabih âyetleri*, mecazî olarak ifade edilen ve doğrudan bir çok kelime ile anlatılma yerine istiare yoluyla işaret eden anlamı yansıtan Kur'an pasajları olarak tanımlar. Bk., M. Esed, *age.*, I,89. Kur'an'ın bu ifade özellikleri için bk., Muhammed Esed *age.*, "Kur'an'da Sembolizm ve Alegori", III, 1329-1332; Hayri Kırbaşoğlu *agm.*, s. 363-374; Ömer Özsoy, "Dinsel bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", *ae.*, s. 183-190.

[207] "Hiçbir şey O'na denk olamaz." (İhlas 112/4) "Hiçbir şey Ona benzemez." (Şûrâ 42/11) Bk., Meryem 19/35; el-En'am 6/103; el-Hadîd 57/3; el-Kâf 50/33 vd.

kafaları karıştır(acak şeyler bul)mak için ve ona (keyfî) anlamlar yükleyerek, ilâhî kelâmın müteşabih (mecazî) olarak ifade edilen kısmına uyarlar..."[208]

Turan Dursun'un Kur'an'da, "Allah'ın birliğinin açık olmadığı, meleklerin Allah'ın yardımcıları, ortakları olduğu veya Allah'ın birliğinin yeni bir şey gibi sunulduğu" iddiaları, yazarın şartlanmışlığının anlama yetilerini nasıl etkisizleştirdiğinin, aslında anlama gibi bir niyetinin de olmadığının ilginç örneklerindendir. Zira Kur'an'da "Allah'ın birliğini, eşi, benzeri ve ortağının olmadığını, meleklerin de Allah'ın 'şerefli kılınmış kulları'[209] olduğunu, mutlak güç ve irâdenin yalnızca O'na ait olduğunu" farklı şekilde ve bağlamda ifade eden yüzlerce âyet vardır.[210] Hatta Kur'an'ı gerçekten önyargısızca, anlamak için okuyan her kişi rahatlıkla Kur'an'ın temel vurgusunun, evrensel İslâm öğretisinin ve vahiy geleneğinin temeli olan "tevhid"[211] ilkesi olduğunu, hiçbir yoruma gerek kalmadan görebilir. Zaten bundan dolayı "Tevhid dini" tanımlaması, âdeta "İslâm"la bütünleşmiştir. Yine Kur'an, -Allah'ın birliği (tevhid) inancını yeni bir şeymiş gibi sunması bir yana- Allah'ın

---

[208] Âl-i İmrân 3/7. İslâm düşüncesinde Allah'a izafe edilen antropomorfik ifadeleri anlama konusunda başlıca şu yaklaşımlardan söz edilebilir.

1. Mücessime: Çoğunluğu Şiâ'dan oluşan bu mezhep mensupları Kur'an'daki antropomorfik ifadeleri lafzî/harfî anlamıyla anlayıp katı antropomorfizmi savunmuşlardır.

2. Selef: Üç büyük fıkıh ekolünün kurucuları (Ahmet b. Hanbel, Enes b. Malik, Şafi'i) ile Hadis ehli Kur'an' daki "baş, el, yüz" gibi insanî nitelikleri Allah'a izafe etmişler fakat bu sıfatların insanın aynısı olmamakla beraber mahiyetinin bilinemiyeceğini savunmuşlardır.

3. Mutlak tenzihi savunan Mutezile ekolü ise Kur'an'da geçen bu ifadeler gibi haberî sıfatların tümünü te'vil eder. Onlar "O'nun benzeri bir şey yoktur" âyetini kendine temel alarak, bu ifadelerin mecaz olduğunu ve bizzat insanî içerikleriyle Allah'a izafe edilemiyeceğini, sıfatların Allah'ın aynısı olduğunu savunmuştur. Mu'tezile genelde O'nun hakkında olumsuz (selbî) bir dil kullanmayı tercih etmiştir.

4. Eşarîlik ve Maturidîliğin savunduğu ılımlı teşbihe gelince onlar da Mutezile gibi haberî sıfatları te'vil etmiş, fakat Mu'tezile'den farklı olarak sıfatların Allah'ın zatının ne aynısı ne de gayrısı olduğunu savunmuşlardır. Allah'a mastar halinde sıfatlar izafe etmeyi kabul etmişlerdir.

"O'nun benzeri bir şey yoktur" âyetini temel alarak Allah'ın tenzih edilmesi konusunda bazı nüanslara rağmen Mu'tezile, Maturidîlik ve Eş'arîlik birleşmişlerdir. İslâm toplumunda tarih boyunca ezici çoğunluğun durduğu zemin de budur. Bilgi için bk., İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara, 1998, s. 39-52.

[209] "İbâdu'n mukramûn" 21/26

[210] "De ki: 'O Allah biriciktir.'" (İhlas 112/1) Ayrıca bk.; el-Müzzemmil 73/9; Sa'd 38/65; Fâtır 35/53; Tahâ 20/98; en-Neml 27/59,60; el-İsrâ 17/42,111; Yunûs 10/68; En'an 6/164; es-Saffât 37/11; ez-Zuhrûf 43/84; ez-Zâriyât 51/50, 51; el-Kehf 18/110; en-Nahl 16/51; Âl-i İmrân 3/18.

[211] Kelâm âlimleri Allah'ın birliği konusuna genellikler iki açıdan bakmışlardır: Zatı itibariyle tek ve ortaksız olması, sıfatları açısından O'nunla yaratılmışlar arasında benzerliğin bulunmaması. Bk., Bekir Topaloğlu, *agm.*, II, 480.

gönderdiği bütün peygamberlerin "Allah'ın birliği" inancını vurguladıklarını ısrarla bildirir.[212]

Dursun'un tek tanrı inancını Fravun'a dayandırması ve bu bağlamda sadece kendi görüşünü destekleyen araştırmacı ve düşünürlerin görüşlerini aktarması herhangi bir şeyi ispatlamaz. Zira bu konuda farklı görüşlerin de olduğunu, dinin (tanrının) ilk biçiminin niteliğinin kutsal kitapların verdiği bilgiler dışında bilinemeyeceğini, bu konudaki son sözü inancımızın söyleyeceğini daha önce de ifade etmiştik.

Yazarların her gerekçe ile sıkça üzerinde durduğu, "ahlâkî değerlerden bağımsız olarak mutlak güç ve irâde sahibi olan, her şeyi amaçsız olarak 'keyfine göre' yapan bir "Allah" tasavvurunun, Kur'an'ın anlayışını yansıtmadığını, Kur'an dışı bir takım anlayışlara dayandığını öncelikle ifade edelim. Fakat her şeye rağmen böyle bir tasavvurun Türk toplumunda izlerinin görüldüğünü de kabul etmek gerekir.[213] Türk toplumunun -geneli itibariyle inançtaki mezhebi Maturidîlik olmakla birlikte- pratikte inançlarının Eş'arîlik mezhebi tarafından oluşturulduğu yönündeki iddiaları yadsımak güçtür.[214] Eş'arîlerin çoğunluğuna göre Allah'ın fiilleri gaye ve maksat taşımaz, O'nun fiil ve emirleri insanî anlamda adâlet ve ahlâka konu olamaz, Allah için adâlet, kendi mülkünden istediği gibi tasarruf etmesidir. Eş'arilere göre iyi ve kötü Allah'ın istediğidir, yoksa O'nun fiillerinin insanlar tarafından takdiri mümkün değildir.

Mu'tezile ve Maturidîlere göre, Allah'ın –özellikle de insana yönelik- fiillerinin hiçbiri hikmet, maslahat, (insanın yararı) sebep ve amaçtan bağımsız değildir; Allah abesle meşgul olmaz. Mu'tezile, Maturidîlikten farklı olarak, "adâlet" ilkesi gereği, Allah'ın bütün fiillerinin mutlak adâlet içerdiği, kötülük ve zulmün Allah'a izafe edilemeyeceği, Allah'ın kulları için, en uygun olanı (aslah) yaratmasının onun için zorunlu (vacip) olduğunu ileri sûrer.

---

[212] (Ey Muhammed)biz senden önce de peygamberleri yalnızca: "Benden başka tanrı yok, öyleyse (yalnızca) Bana kulluk edin!" diye vahyederek gönderdik. (el-Enbiyâ 21/25)
[213] İlhami Güler, *age.*, s. 17-25.
[214] İlk defa medreseleri kurmuş olan Nizamu'l Mülk'ün Eş'arî olması, yaptığı ve açtığı "Nizamiye" medreselerinde Eş'arî âlimlerin görevlendirilmesi, Osmanlı ulemâsının eserlerini medreselerde çağlar boyu okutmuş olduğu müllif lerin Maturîdi mezhebinden olmayışı, Eş'arî olan Gazzâlî'nin Osmanlı ilim geleneğindeki etkisi gibi nedenler bu sonucu doğurmuştur. Bk., Süleyman Uludağ, *Akaid ve Kelâm*, İst. 1982, s. 20,21; İlahami Güler, *age.*, s. 25-28.

Maturidîlik, Mu'tezile kadar yoğun olarak 'adâlet' üzerinde durmasa da Allah'ın fiillerinin adâlet, ihsan ve faziletten başka bir şeyle nitelenemeyeceğini belirtir. Yalnız Maturidî'nin şöyle bir çekincesi vardır; insan aklının her zaman Allah'ın fiillerindeki hikmet, ihsan ve adâleti anlayamayacağı, bunun sebebini de insan bilgisinin sınırlı oluşuna ve duygularının tesiriyle rölativizme düşme riskine bağlar.[215]

Görüldüğü gibi Eş'arî'nin -Allah'ı tenzih etmek amacıyla da olsa- mutlak 'irâde' ve 'güç'ün ön plana çıktığı Allah kavramına karşın, Maturidî ve Mutezile mutlak irâde ve güçle birlikte, bir o kadar da mutlak 'iyilik' ve 'adâlet' sahibi mükemmel bir Allah tasavvuruna sahip olmuşlardır.

İyilikten bağımsız mutlak güç ve irâdenin hakim olduğu bir tanrı tasavvurunun önemli problemleri vardır: Öncelikle "bizden bir şeyler yapmamızı isteyen varlığın, şeytanî bir güç değil de, Allah olduğunu söyleyebilmemiz için, yapılması istenen şeylerin iyi olduğunun bizce de bilinmesi gerekir.[216] Hem "kendi başlarına ele alındıklarında 'kudret' ve benzeri sıfatlar ahlâk için tehlikeli olabilirler. Çünkü, güç ve bilgi, ahlâk ilkelerinin buyruğuna verilmez ise yapıcı değil, yıkıcı olurlar."[217]

Genel olarak bakıldığında "gerek Yahûdîlik gerek Hristiyanlık gerekse Müslümanlık olsun, semitik dünyada gelmiş dinî düşüncenin en belirgin vasıflarından biri, Allah kavramının esas itibariyle ahlâkî nitelik taşımasıdır.[218] Özellikle İslâm'da Allah ile insan arasındaki ahlâkî ilişki, dinin özünü teşkil eder. Allah adâleti, iyiliği ve merhameti gereği, insana karşı ahlâkî bir biçimde hareket eder; insanın da buna ahlâkî karşılık vermesini ister.

Bu ilişki noktasında Kur'an'ın tanıttığı Allah'ın bir birinden farklı iki cephesi vardır. Bu cephelerden birinde Allah, kendisini "sınırsız ihsan sahibi, ölçüsüz

---

[215] İlhami Güler, *age.*, s. 55. Ahlâk-Allah ilişkisinde mevcut yaklaşımlar konusunda bilgi için sözü edilen eserin ilgili bölümüne (s. 48-57) bakılabilir.
[216] Mehmet Aydın, *age.*, s. 15.
[217] Mehmet Aydın, *age.*, s. 115.
[218] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* s. 218. Meselâ Kitab-ı Mukaddes Allah'ı şöyle tanıtır: "O Allah ki, gökleri ve yeri, denizi ve içindeki her şeyi yaratan, ebediyyen hakikati koruyan, mağdurların hakkını alan, açlara yiyecek verendir. Rab esirleri azad eder; Rab körlerin gözlerini açar; Rab eğilmiş olanları doğrultur; Rab salihleri sever; Rab garipleri korur; öksüzü ve dul kadını tutar; ve kötülerin yollarını saptırır." (Mezmurlar 146/6-9. Krş., Kur'an: el-Ahkâf 46/3; et-Tevbe 9/60; Yunûs 10/25; el-En'am 6/144)

merhamet sahibi, keremi sonsuz, bağışlayıcı ve affedici" bir tanrı olarak bildirir. Diğer yandan Allah, kendini "sert adâlet, şiddetli azap ve intikam sahibi" bir varlık olarak tanıtır.[219] Allah, kendisine yönelttiği ahlâkî harekete olumlu karşılık veren, nimetlerine karşı nankörlük etmeyip şükreden, O'na inanan insanlara ilk yüzünü gösterir; fakat Allah'ın insana yönelttiği tüm iyiliklere karşılık, O'nun yüceliğini, merhametini görmezden geldiği gibi, O'na karşı büyüklenen itaatten kaçınıp isyan eden, ahireti hiç düşünmeden yaşayan hafifmeşrep gafillere, özce nankörlere (kâfir) karşı da diğer yüzünü gösterir.[220]

Izutsu'nun deyişiyle "Dindar mü'min bir zihniyet için bu iki cephe, tek Allah'ın iki farklı yanıdır ama sırf mantıkî düşünen alâlade bir zihin için bu iki cephe bir birine zıt görünür."[221] Fakat Dursun ve Aydın –bu iki yönü doğru kavraması bir yana- sadece amaçları bakımından uygun olan yönü görüp, diğerini yok sayarak, Kur'an'ın sunduğu Allah anlayışının "acımasız ve ahlâk dışı" olduğunu iddia ederler. Bu durum, yazarların İslâm'a yönelik eleştirilerinin öne çıkan bir yöntemini örneklemesi bakımından dikkate değerdir.

İslâm inancına göre, bütün düşünce ve davranışlara önem kazandıran ve onları anlamlı kılan, hayata bütünlük, birlik ve değer veren sadece Allah'tır. Hakikatin herhangi bir şekilde parçalanması, sınırlandırılması ve doğrunun bölünmesi, varlığın değer yitimi, insanın kendi öz varlığına yabancılaşması, dini bir ifade ile 'şirk'tir.

---

[219] Bu bağlamda Kur'anda zikredilen Allah'ın isimlerine (el-esmâu'l-husnâ) bakmak, Kur'an'ın sunduğu "Allah" tasavvuru konusunda bizi aydınlatacaktır: Allah'ın bir yönüyle, azamet sahibi, ulu (celîl,azîm kebîr, mütekebbir), yenilmeyen yegâne galip (azîz, kahhar), her şeye gücü yeten ve irâdesini her durumda yürüten (kadîr, muktedir, kavî, metîn, cebbâr), cezalandıran (müntakîm), zarar veren (zâr) gibi isimleri varken, diğer yönüyle de, bütün emir ve işleri yerli yerinde olan (hakîm), iyilik eden, vaadini yerine getiren (ber), fazilet türlerinin hepsine sahip (kerîm), övülmeye layık (hamîd), bağışlayan, esirgeyen (rahmân, rahîm), şefkatli (raûf), ilmi ve merhameti her şeyi kuşatan (vâsî), esenlik veren (selâm), fayda veren (nâfi), mutlak adâlet sahibi, aşırılığa meyletmeyen (adl), adâletle hükmeden (muksıt), yücelten, izzet ve şeref veren (râfi), iyilik kapılarını açan (fettâh), bütün günahları bağışlayan ve daima affeden (afüv, gafûr, gaffâr, tevvâb), yaratılmaşların ihtiyacını en ince noktasına kadar bilip, sezilmez yollarla karşılayan, (latîf), acele ve kızgınlıkla muamele etmeyen (halîm), karşılık beklemeden bol bol veren (vehhâb), az iyiliğe çok mükafat veren (şekûr), yardımcı, dost (velî), çok seven ve çok sevilen (vedûd) gibi isimleri vardır. Kur'an'ın sunduğu Allah anlayışını ancak O'nun bu isimlerini birlikte düşünerek, doğru olarak kavrayabiliriz.

[220] Bu konuda bilgi içn bk., Toshihiko Izutsu, *ae.*, s. 218-229.

B. İLÂHÎ KİTAP ve PEYGAMBERLİK İNANCI

a. Eleştirel Görüşler

a.1. Vahiy ve Peygamberlik:

Dursun eleştirilerine "vahiy" ve "peygamberlik" kavramlarının tanımlarıyla başlar. Onun bu konudaki iddiaları özetle şöyledir: İslâm kelâmcıları peygamberliği tanımlarken "Allah'ın kendisine vahyettiği şeyi insanlara ileten kişi" olarak tanımlarlar. Demek ki, Allah'ın peygamberlere bir şey bildirmesine "vahiy" denir. Dursun bir insanın Allah'tan bilgi alabilecek seviyeye ulaşıp, O'ndan haber almasını "akla ve bilime aykırı", aynı zamanda "komik" ve "ilkel bir düşünce" olduğunu ifade eder. Bundan dolayı o, vahiy olayını kabul eden bir takım oryantalist ve felsefecileri insanlığı aldatmakla suçlar.

Dursun şair sözcüğünün "şaara" kökünden türemiş bir sözcük olduğunu, bu sözcüğün de "bir şeyin farkında olma" anlamına geldiğini belirttikten sonra, Arap toplumunda "cin" denen üstün varlıklarla içsel iletişim kurup, "görünmeyen dünya hakkında ilk elden bilgi edinmiş kişi"nin şair olduğunu belirtir. Ona göre, işte Muhammed'in cini de Cebrail adında melektir. Yani o Hz. Muhammed'in sadece böyle bir "şair" olduğunu ileri sürer.[222]

T. Dursun gerçekte peygamberlik diye bir kurum olmadığını ve olmasının da gereksiz olduğunu iddia eder. Bu iddiasını İbn-i Haldun'un görüşlerini de aktararak temellendirmeye çalışır: İbn-i Haldun'a göre, insanoğlunun yaşamı için peygamberlik kurumuna ihtiyaç yoktur. Toplumlar peygambersiz ve kutsal kitap olmadan da yaşayabilirler. Yaşamak ne söz, gelişebilir, devlet ve uygarlıklar kurabilirler. Peygamberlik akılla kanıtlanamayacak bir şeydir. Yani aklî değil naklîdir. Toplum için -peygamber olsun ya da olmasın- düzenleyici öndere gerek vardır. (İbn-i Haldun, *Mukaddime*)[223]

---

[222] Turan Dursun, *Kutsal Kitapların Kaynakları 2*, s.59-61.
[223] T. Dursun Turan, *Din Bu 4*, s. 143.

Aydın'ın konu ile ilgili görüşleri de şöyledir: Muhammed Abduh vahyi "şahsın nefsinde duyduğu, vasıtalı ve vasıtasız bir şekilde, Allah'tan geldiği kesin olan bilgi" olarak tanımlar. Bu tanımıyla vahyi ilhamdan ayırmak olanaksızdır ve de Allah'tan geldiği iddiasının bilimsel bir dayanağı yoktur. Çünkü ruh diye bir varlığın olmadığı, her şeyin yüksek düzeyde maddî varlık olan beynimizde başlayıp beynimizde bittiği, dolayısıyla insan düşüncelerinin, sezgilerinin, duygularının, karakterinin, heyecanlarının insanüstü güçlerce değil; "insanî ve maddî süreçlerce" belirlendiği, bilimsel gerçeği ışığında tanrıdan gelen vahiy düşüncesi, tipik bir VII. yy. insanı yargısıdır.[224]

Yazara göre esasen bir tanrıyı reddetmemesine rağmen İbn-i Sina da, vahye ilişkin İslâmî yaklaşımı yalanlamakta, gerçekte Cebrail ile konuşma durumunun olmadığını söylemekte ve peygaberliğin, felsefenin gücü olduğunu belirtmektedir. (O. Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*)[225]

a.2. Diğer İlâhî Kitapların ve Kur'an'ın Kaynakları

Dursun ve Aydın, "vahiy" ve "peygamberlik" olayını reddettiklerinden, pek tabiî olarak ilâhî kitap inancını da reddedip, genelde ilâhî kitaplara, özelde ise Kur'an'a kaynak bulma arayışına girerler.

Dursun, bu bağlamda, özellikle Yahûdî kaynakları ile Kur'an arasındaki ilişkiler üzerinde durur. Onun bu konudaki görüşleri özetle şöyledir: Öncelikle Tevrat ve İncil'de Muhammed'in peygamberliğine ilişkin haberlerin yok edildiği doğru değildir.[226] 'Tevrat ve İncil'de tahrif vardır' diyen müslümanlar, hem yanılmışlar hem de çelişkiye düşmüşlerdir.[227] Zira F. Râzî, Tevrat'taki tahrifi, sözlerin yok edilmesi anlamında değil de, sözlerin yorumunda yapılan saptırmalar olarak değerlendirmiştir. (F. Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*)[228]

---

[224] Erdoğan Aydın, *Kur'an ve Din* 121, 122.
[225] E. Aydın *ae.*, s. 12.
[226] Yunûs 10/94.
[227] Turan Dursun, *Din Bu 2*, s.180.
[228] T. Dursun *ae.*, s.182.

Tevrat niçin tahrif edilmiş olamaz? Müslümanlar, Tevrat'ın tahrif edildiği iddiasını, özellikle Tevrat'ta Muhammed'in peygamberliğini haber veren bölümlerin değiştirildiğini ispatlamak amacıyla ileri sürerler. Oysa, Kur'anın indiği dönemde Tevrat'ın değiştirilmesi mümkün değildir. Çünkü Tevrat'ın bugünkü halini alması, Milattan önceki dönemlerde gerçekleşmiştir.

Dursun şöyle devam eder: 1947 ve 1974 yılında bulunan elyazmaları arasında, Tevrat'ın çok önemli bir bölümünü oluşturan, "İşaya" var. Bu kopyalar İsa'dan önceki dönemlere ait, bugüne değin bilinen metinlerin en eskisidir. Yine Tevrat'ın bütününden olan "Habakuk" (Habakkuk) MÖ. VI. yy.'da kaleme alınmıştır. (S. Şişman, *Lut Gölü Yazmaları*)[229] MÖ. 300'e doğru da "Tarihler", "Ezra" ve "Nohemya" bölümleri yazılmıştır. Eski Ahid'in, bundan sonra şimdiki şeklinde kaldığı, bir harfinin bile değiştirilmediği bir gerçektir. (H. Örs, *Musa ve Yahûdilik*)[230] Kaldı ki, "Tevrat tahrif edilmiştir; değiştirilmiştir" diyenlerin aslını da ortaya koymaları gerekir. Bunu yapmamışlardır. Çünkü ileri sürdükleri gibi bir aslı olmamıştır.[231]

Tevrat'ın tahrif edildiğini iddia eden Müslümanlar, Kur'an'la da çelişkiye düşmektedirler. Hicr sûresinin 90. âyeti şöyle: "Kur'anı biz indirdik; onun koruyucusu elbette biziz." Tevrat'ı da aynı Tanrı indirdiğine göre, onu niçin korumamış olsun. Dahası Kur'an, Tevrat ve İncil'i doğrulayıcı olduğunu söyler.[232] Kur'an, tahrif edilmiş Tevrat ve İncil'i nasıl doğrulayıcı olabilir?[233]

Dursun şöyle devam eder: Müslümanlar, Kur'an yorumlarında akıl ve bilim dışı anlatımlarla karşılaştıklarında çoğu zaman "Bu Kur'an'da yoktur; İsrailiyyattır." savunmasını yaparlar. İsrailiyyat sözlük anlamıyla; "İsraille ilgili", "İsrail konusunda olanlar demektir." Yani, "Yahûdî kaynaklarında olanlar" İsrailiyyat olduğu gibi, "İsrailoğullarına ait her şey" de "İsrailiyyat"tır.[234] Kur'an'ın kendisinde baştan sona İsrailiyyat vardır. Kur'an'ın Tevrat'tan aktarılma Tanrısı, 42 yerde "Beni İsrail"

---

[229] Turan Dursun, *Din Bu 2*, s.182.
[230] T. Dursun Turan, *ae.*, s.182.
[231] T. Dursun, *ae.*, s.182.
[232] el-Bakara 2/41, 91, 97; Âl-i İmrân 3/3,; en-Nisâ 4/42; el-Mâide 5/48; Fâtır 35/31; el-Ahkâf 46/30.
[233] T. Dursun, *ae.*, s.183

deyimini kullanır. Hatta Kur'an'ın Tanrı'sına göre İsrailoğulları "en seçkin ve en üstün toplumdur."[235] Ayrıca İslâm şeriatının ve kıssalarının büyük bir bölümü Tevrat kaynaklıdır.[236]

Dursun, Kur'an'ın Yahûdî kaynaklarını tahrif ederek, onlardan aktarımlarda bulunduğunu ileri sürer ve bu iddiasını şöyle örneklendirir: Kur'an kaynakları üstüne eser yazmış olan Clair Disdull, İbrahim'in Nemrud tarafından ateşe atılması olayına ilişkin Tevrat yorumlarını içeren "Midraş" ile "Kur'an ve yorumlarında anlatılanları" karşılaştırır ve bu anlatının kaynağının Midraş olduğunu ileri sürer. Ardından, yazar, İbrahim'le Nemrud'un, Tevrat'ta anlatılanlara göre, ayrı yüzyıllarda yaşamış olduklarını anımsatır. Böylece Midraş'ta; eski bir Yahûdî yorumcusu, Cunatan'ın, "Babilon"u bilmediğinden, orada bir kentin adı olan "ur" sözcüğünü, Ârâmî dilinde "Ateş" olan "or" anlamına alarak Tekvin Kitabının 11. babının 28. fıkrası üzerine yazmış olduğu yorumda: "Nemrud putlara tapmadığından İbrâhim'i ateşe attığı zaman ateşin ona zarar vermesine izin verilmedi" diye yazmasından ibarettir. Bir sözcüğü yanlış anlaması nedeniyle yaptığı hata, Kur'an'a geçirilmiştir. (İsmail Fenni, *Ertuğrul, Hakikat Nurları*) [237] İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946) gibi İslâm yorumcuları Kur'an'da Nemrut isminin geçmediğine işaret ederek, bu yanlışı örtmeye çalışırlar. Fakat klasik tefsirlerin hemen tamamında bu kıssada sözü edilen kâfir hükümdarın Nemrud olduğu görüşünde birleşilir.[238]

Yazara göre, îmanın ticarî ve dinî bir merkez olan Yemen kaynaklı olduğu Peygamber tarafından da itiraf edilmiştir. Muhammed bir hadisinde: "İman Yemenlidir" (Buhârî, *es-Sahih*; Müslim, *es-Sahih*; Tirmizî, *Sünen*)[239] der. Yemen öteden beri, çok önemli bir merkezdi. Ticaret akışının merkezi ve Mısır, Mezopotamya ve Pencap gibi uygarlık yuvaları arasında hem bir köprü, hem de bir bileşke olarak

---

[234] durdun burada "İsrailiyyat" kavramının istilahî mânasını görmezden gelerek, "kelime oyunu" veya "demagoji" yapıyor. Oysa bu Tefsir usûlünde bu kavram, "Yahudî kaynaklı hurafeler" anlamında kullanılmıştır.

[235] T. Dursun, *ae.*, s. 186. el-Bakara 2/47, "Ey İsrâiloğulları, size verdiğim nimeti ve sizi dünyalara üstün kıldığımı hatırlayın" Ayrıca bk. el-Bakara 2/122.

[236] T. Dursun, *ae.*, s.185-187

[237] T. Dursun, *ae.*, s. 222

[238] T. Dursun, *ae.*, s. 222-224.

[239] T. Dursun, *ae.*, s. 171

önemliydi.(Philip Hitti, *İslâm Tarihi*)[240] Din olarak da Yahûdîlik ve Hristiyanlık dinlerinin de, İslâm'ın da hem "ibâdet" ve hem de "iman" yönünden temeli olan "Sabiilik" vardı. Yahûdîlik ve Hristiyanlık da çoktan gelip yerleşmişti.(Philip Hitti, *İslâm Tarihi;* Neşet Çağatay, *İslâm öncesi Arap Tarihi*)[241] Kısacası Yemen, bugünkü gelişmiş dinlerin önemli yuvalarından biridir. Bilindiği gibi Muhammed, Hatice'nin ticarî kervanı ile Yemen dolaylarına yolculuklar yapmıştır. (M. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*)[242]

Yazara göre Kur'an'ın diğer önemli bir kaynağı da, Arap edebiyatı ve geleneğidir. Cahiliyye devri şiirinden anlaşıldığına göre, İslâm öncesi Araplar, Yarımada'nın çeşitli bölgelerinde kurulmuş olan, Fırat ve Dicle nehirlerinden başlayarak, Suriye, Filistin, Mısır ile güney iç bölgelere, hatta çöle kadar uzanan bölgede manastırlardaki hayatı biliyorlardı.[243]

İslâm öncesi Arapların Yahûdî ve Hristiyan merkezleriyle içli dışlı olduklarını, gerek Yahûdîlikten, gerekse Hristiyanlıktan çok şey öğrendiklerini ortaya koyan kanıtlar arasında çok sayıda şiir vardır. (Hasan es-Sendubî, *Şerhu Divani İmrii'l-Kays*)[244] Kur'an'a benzemesi bakımından, İslâm öncesi şairlerinden ve ünlü "yedi askı"dan birinin sahibi olan Zuheyr b. Ebî Sülmâ'nın şiiri, S. Ateş'in çevirisiyle şöyledir: "Göğüslerinizde (kalplerinizde) olanı Allah'tan gizlemeye çalışmayın. Ne kadar gizlesen de Allah onu bilir. Yaptığınız şeyin cezası, ertelenir bir kitaba konur; hemen intikamı alınır." (Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsân*)[245]

Sonuç olarak Turan Dursun'un iddiasına göre, Kur'an'ın ilâhî bir kaynağı olmayıp, Muhammed aşağıdaki kaynakları kullanarak, onu kendisi yazmıştır.

- Tevrat ve Şerhleri gibi Yahûdî kaynakları.
- İnciller.
- Arap geleneği ve edebiyatı.
- Kur'an'ın indiği dönemdeki Arap yaşamı.

---

[240] T. Dursun, *ae.*, s. 172.
[241] T. Dursun, *ae.*,s. 172.
[242] T. Dursun, *ae.*, s. 172,173.
[243] T. Dursun, *ae.*, s.227.
[244] T. Dursun, *ae.*, s.227
[245] T. Dursun *ae.*, s.227.

• Muhammed'in özel yaşamı.

• Kur'an'ın çağdaşı olan inanç akımları.

• Muhammed'in kendi tasarladıkları.

• Muhammed'le Kur'an için işbirliği etmiş olanlarca tasarlananlar.

• Muhammed döneminden sonraki gelişmeler.[246]

a.3. Hz. Muhammed'in Peygamberliği

Dursun, Hz. Muhammed'in Kur'an'ı Allah'tan vahiy yoluyla değil, birtakım öğreticilerden aldığını iddia eder ve bu iddiasını şöyle açımlar: Kur'an Nahl sûresinin 23. âyetinde, "And olsun biz onların '(Muhammed'e) bir insan öğretiyor kesinlikle' dediklerini biliyoruz. Savlarını dayandırdıkları kimsenin dili yabancıdır. Kur'an ise apaçık bir Arapça'dır." Yine Furkân sûresinin 4-6. âyetlerinde, inkâr edenlerin, Muhammed'e vahyi, bir topluluğun öğrettiğini, iddia ettiği anlatılır.

Tüm bu ve benzeri âyetlerdeki Kur'an'ın iddiaları şöyle özetlenebilir:

• İnkarcılara göre, Muhammed'e öğrettiği iddia edilen kişi Arap değil, yabancıdır.

• Kur'an apaçık bir Arapçadır.

• Öyleyse Muhammed'e Kur'an'ı sözü edilen kişiler öğretmiş olamaz.

Kur'an'a göre inkâr edenlerin iddiaları da şöyledir:

• Vahiy konusunda, bir topluluk, Muhammed'e yardımcı olmuştur.

• Muhammed, Kur'an âyetlerini başkalarından alıp yazdırıyor.

• Âyetler eskilerin masallarını anlatıyor.

Şimdi bu iddiaları değerlendirelim:

Taberi'nin aktardığına göre inkârcıların Muhammed'e öğrettiğini iddia ettiği kimseler; Bel'am, Yaiş yada Yemen'li köleler, Cebr, Yessar ve Addas idi. Kaynaklarda anlatıldığına göre, bu köleler kendi dilleriyle kitaplar okurlardı. Peygamber de onlara uğrayıp onları dinlerdi. (Taberi, *Camiu'l-Beyan*) [247]

---

[246] T. Dursun *ae.*, s.178.
[247] T Dursun, *Din Bu 4*, s. 71.

Bu âyetlerle ilgili olarak Enes b. Malik şöyle bir olay anlatır: "Neccaroğullarından bir adam vardı, Hıristiyan'dı, müslüman olmuştu; Peygambere de vahiy yazıyordu. Fakat sonra yeniden Hristiyan oldu ve kaçıp Hıristiyanlara katıldı; şöyle demeye başladı: "Ben ne öğretip kendisi için yazdımsa, Muhammed yalnızca onu bilir başka bir şey bilmez." (Buhârî, *es-Sahih*)[248]

Dursun daha sonra Kur'an'ın verdiği cevapları değerlendirir: Arapçayı bilen yabancı biri de Muhammed'e pekâla "eskilerin söylencesinden", "Tevrat"tan veya diğer "kutsal metinlerden" bilgiler vermiş olabilir. Arapça olarak nitelenen Kur'an'da Yunanca, Süryanca, İbranca gibi dillerden sözcükler olduğunu müslüman araştırmacılar örnekleriyle yazarlar. (Suyûtî, *el-İtkan*)[249]

Bir başka ilginç olay da, mekkelilerin Muhammed'e söyledikleri şu sözler: "Bize ulaşan bilgiye göre, sana öğreten, Yemâme'deki Rahman denen adamdır. Andolsun ki biz, Rahman'a inanmayız." (İbn-i İshak, *Siyer*)[250] Rahman diğer adıyla "Müseylime" veya "Müslim", Yemame'nin Hanifoğulları kabilesindendir. "Müslim" ve "hanif" bir araya gelince ilginçlik kazanıyor: Kur'an'da İslâm inanırlarının ad babası İbrahîm için de hem "hanif" hem de "müslim" denir.

Yazara göre; Kur'an'da "kıssa" diye nitelenen eski mitolojik anlatıları, yani eskilerin masallarını da görürüz. Görüldüğü gibi Kur'an'ın iddialara verdiği cevaplar hiç tatmin edici değildir ve gerçeği yansıtmamaktadır.

Dursun'a göre; burada sözü edilenlerin ve başkalarının Muhammed'e öğretmenlik yapmış olmaları, Tanrı'nın insanlara gökten mesaj göndermesinden çok daha mantıklıdır.[251]

Dursun'a göre, mûcize İslâm kelâmcılarına göre, peygamberlik kurumunun temel dayanağıdır, "mûcize görmeyen insanın inanmak zorunda olmadığı kabul edilir.[252] Öyleyse peygambere ve mûcizesine tanık olmayan günümüz insanının İslâm'a inanması nasıl isteniyor? Bu durumda şu gerekçe ileri sürülür: Kur'an en büyük

---

[248] T. Dursun, *ae.*, s. 74
[249] Turan Dursn, *ae.*, s. 75
[250] T Dursun, *Din Bu 4*, s. 76.
[251] T. Dursun, *ae.*, s. 71-78.
[252] T Dursun, *Din Bu 1*, s.198.

mûcizedir ve kıyamete kadar, kalacaktır. Oysa bütün inanırlar, Kur'an'ın mûcize olduğuna inanmış, fakat kimse bunun böyle olup olmadığını araştırmaz. Kaldı ki, Kur'an'da Muhammed'in mûcizeleri değil, hep öncekilerin mûcizeleri anlatılmıştır. Yani mûcize de peygamberlik için bir delil olamaz.[253]

Erdoğan Aydın Hz. Muhammed'in peygamberliğinin, metafizik bir boyutu olmadığını iddia eder ve onun peygamberliğine sosyo-psikolojik bir açıklama getirir. Onun bu konudaki yaklaşımı özetle şöyledir:

Muhammed, dedesi ve babası itibariyle derin bir dinî kültüre sahip aileden gelmesi ve Bahira ile görüşüp kendisine peygamber olacağının söylenmesi nedeniyle, peygamber olma yolunda güdülenmiştir. Zirâ dedesinin Muhammed ismini verirken "umarım ki onu gökte hak yerde halk pek çok methedecektir." diyerek bu adı vermesi de bunu gösterir.[254]

Muhammed'in çocukluğu ve gençliği Arap toplumunda inanç arayışlarının olduğu bir döneme rastlar. Bu dönemde, aralarında Muhammed'in kayın pederi konumundaki Hatice'nin amcası Varaka b. Nevfel'in de bulunduğu, ahirete inanan, Allah'ı bir bilen, hatta namaz kılan kendini İbrahim peygamberin dininden sayan, "hanif" adını benimseyen bir topluluk vardı. Muhammed'in peygamberliğini ilan etme öncesinde sadece dinî boşluk değil, bu boşluğu gidermeye yönelik ideolojik ve örgütsel arayışlar da söz konusuydu. İşte Muhammed'in peygamberliği, bu gelişmenin somut bir ifadesiydi. Yazara göre; Kur'an'ın Tanrısı,nın Mekke aydınlarınca varılmış olandan ileri bir şey söylememiş olması bile, Kur'an'ın insan üstü bir gücün ürünü olmadığının göstergesidir.[255]

Aydın şöyle devam eder: İşte, tüm bu avantajlarla olgunluk çağına gelen, peygamberliğe güdülenmiş olan Muhammed, çok yüksek duyarlılığı, o güne kadar edindiği metafizik birikimin de etkisiyle kırk yaşınageldiğinde beklenen peygamber olduğuna iyice inandı. Üstelik, ona, toplumdaki seçkin yeri, inisiyatifi ve güvenilirliği böyle bir iddia için cesaret ortamı oluşturup, onun başarı şansını arttırıyordu.

---

[253] T. Dursun *ae.*, s.198
[254] E. Aydın, *Kur'an ve Din*, s.10
[255] E. Aydın, *ae.*, s. 111, 112.

Yazara göre esasen metafizik düşünceyle fazla bütünleşen, rüyaları tanrının belirlediğine inanan her duyarlı kişiliğin, eğer dışsal koşullar da elverirse, böyle bir değişim içine girmesi doğaldır. Günümüzde de kendini din masallarına kaptırıp, bilinçaltı yansımalarıyla erdiğine inanan şeyhlerle Muhammed arasında özde bir fark yoktur.

Muhammed'in, kendisini ilâhî sesin çağırdığına inandığı nöbetler, daha sık tekrarlayınca, son kuşkuları da silindi. Bu halde iken işittiğine inandığı şeyleri vahiy diye yazdırmaya başladı.[256]

Oysa vahyedildiğini sandığı âyetler, önceki süreçte edindiği dinsel birikimden, ve bunun üzerinde üreyip gelen kendi düşüncelerinden başkası değildi. İlk âyeti 'oku' olan, ilime ve bilime önem verdiği söylenen bir din düşünün ki, peygamberi okuma yazma bilmesin.[257]

Bu durumda akla şöyle bir soru gelebilir; kendi içindeki dinsel farklılıklara karşı hoşgörülü olan Arap toplumunun, bizzat kendi içinden çıkıp, geleneklerinde köklü bir yenilik öngörmeyen, yeni bir dine tavır alması nasıl açıklanabilir? Bunun iki nedeni vardır:

1. Birbirini tasfiye etmeden birlikte yaşama kültürüne sahip Araplara, Muhammed'in; "Allah size nihâyet bir din gönderdi, artık diğer tanrılara inanmanız caiz değildir. Onları atın ve Allah'a inanın." mesajıyla gelmesi aykırı idi.

2. Olayın bir de ekonomik boyutu vardı; Kureyş egemenleri, tüm çevre kabilelerinin ticarî, siyasî ve dinî merkezi olan Mekke'nin; bu özelliğini yitirebileceğinden endişeleniyorlardı.

Yazara göre; bu gerçekler ışığında döneme ilişkin özlü bir belirleme yapılacak olursa, bu; Arabistan'daki görece demokratik ortama son verenler, bize "zâlim" ve "cahil" olarak tanıtılan Arap müşrikler değil, bizzat İslâmiyet'in kendisidir. Bunun en somut göstergesi, Medine'de yaşanmıştır. Muhammed, Medinelilerin daveti üzerine

---

[256] E. Aydın, *ae.*, s. 114, 115.
[257] E. Aydın, *ae.*, s. 119.

oraya yerleşip güçlenince, Yahûdîleri sürgün, ölüm, köleleştirme ve mallarına el koyma yoluyla ezmiş ve Medine demokrasisini tasfiye etmişti.[258]

a.4. Hz. Muhammed'in Özel Yaşamı, Kişiliği ve Ahlâkı

Turan Dursun'a göre Hz. Muhammed, peygamberliği, makam mevki, maddî çıkar ve şehevî arzuları için araç olarak kullanmıştır. Onun bu konudaki görüşleri özetle şöyledir:

Her türlü aracılık kurumunda olduğu gibi dinsel aracılık olan peygamberlikte de çıkar önemli bir yer tutar. Enfal sûresinin 41. âyetine göre, "Bilesiniz ki; ele geçirdiğiniz ganimetin beşte biri; Allah'ın, Peygamber'in, onun yakınlarının, öksüzlerin, düşkünlerin ve yolcularındır." Bu oran az değildir. Örneğin Huneyn günü elde edilen ganimetten, Allah'a ve peygambere düşen pay, 960 deve, 1600 davar, 160 okiyye gümüştür.[259]

Yine Duhan sûresinin 6. âyeti, "Ve Rabbin seni yoksul buldu da zenginleştirdi" der. Râzî'ye göre, Muhammed'in ilk zenginliği ilk eşi Hatice'nin malı, Ebu Bekir'in sağladığı mal, Medinelilerin sağladıkları mallar ve düşünülemeyecek kadar çok ganimetler olmuştur. (F. Râzî, *Tefsir-i Kebir*)[260] Bununla birlikte Muhammed'in son derece fakir olduğu, evinde iki üç ay ateş yanmadığı, evinde su ve hurmadan başka bir şey olmadığı, gibi gerçeği yansıtmayan rivâyetler Müslümanlar arasında yayılmıştır.[261]

Dursun şöyle devam eder; Kur'an'da Muhammed'in cinsel hayatını düzenleyen âyetler vardır. Şimdi bunların bir kısmını aktarıp yorumlayalım: Ahzab sûresinin 50. âyetine[262] Âişe'nin tepki gösterdiği anlaşılır: "Bir kadın utanmaz mı ki, kendini bir erkeğe armağan etsin?" (Buhârî, *es- Sahih*; Müslim, *es-Sahih*)[263] Râzî, Peygamber'e has bu

[258] E. Aydın, *ae.*, s. 123-125.
[259] Turan Dursun, *Kutsal Kitapların Kaynakları II*, s. 10.
[260] Turan Dursun, *Din Bu 3*, s.175.
[261] Turan Dursun, *ae.*, s.175.
[262] "Ey peygamber, mehirlerini verdiğin eşlerini (karılarını), Allah'ın sana ganimet olarak verdiği cariyeleri, seninle birlikte hicret eden amcanın kızlarını, teyzenin kızlarını, ve peygamber dilediği takdirde peygambere hibe eden mü'min kadını alması helal kılmışızdır. Bir zorluğa uğramaman için, mü'minlerin eşleri ve cariyeleri hakkında onların üzerine neyi farz kılmış olduğumuzu bildirmiştik. Allah bağışlayandır, merhamet edendir. (el-Ahzâb 90/50, trc. DİB.)
[263] Turan Dursun, *Din Bu I*, s.18.

mesaji şöyle yorumlar: "Kadınlar konusunda sana ayrıcalık verdik ki, daha geniş, daha kolay bir konumda olasın da gönlünü uğraştıracak başka bir şey kalmasın. Artık kadın konusunda sorunun kalmasın da Cebrail boşalmış olan gönlüne indirsin âyetleri." (F. Râzî, *Tefsir-i Kebir*)[264]

Ahzab sûresinin 51. âyetiyle, Peygamber'in, eşleriyle olan münâsebetinde sıra düzeni hafifletilip kaldırılınca, Âişe kendini tutamayıp -A. Davudoğlunun tercümesi ile- şöyle demiştir: "Vallahi Rab'binin, senin arzunu hemen yerine getirdiğini görüyorum." (Buhârî, *es-Sahih*; Müslim, *es-Sahih*, İbn-i Mâce, *Sünen*)[265] Dursun hadisteki "hevâ" sözcüğünü "cinsel istek"[266] olarak yorumlar ve Kur'an'ın Tanrısı'nın Peygamber'in cinsel hayatıyla bu kadar ilgilenmesini yadırgar.

Yine Dursun'un aktardığı bir diğer rivâyete göre, Enes b. Malik şöyle anlatır: "Peygamberin dokuz, ya da onbir karısı varken, bütün karılarını dolaşır hepsi ile cinsel ilişkide bulunurdu. Enes'e sordular; 'Peki buna nasıl güç yetirebiliyordu?' Enes şöyle dedi: 'Biz Peygamberin cinsel yönden otuz erkek gücüne sahip olduğunu konuşurduk' (Sahih-i Buhârî Muhtasarı)[267] Üstelik Muhammed öldüğünde eşleri, müminlerin anaları olarak evlenmemeye mahkum oldular. Hem de Âişe Cüveyriye gibi bazıları, 18-19 yaşlarında idi. Dursun, Peygamberimizin 49 yaşında iken, 6 yaşındaki Âişe ile nikahlandığını, Aişe 9 yaşına geldiğinde ise onunla bizzat evlendiğini belirtir (Buhârî, es-Sahih; Müslim, es-Sahih)[268]

Sonuç olarak Dursun; Hz. Muhammed'in, bu nitelikleriyle peygamberlikten çıkar sağladığı görüşünü savunur.

a.5. Kur'an'ın Korunmuşluğu

Turan Dursun'a göre, Kur'an'ın, Peygamber tarafından küçük taşlar, deri, ağaç, kemik gibi çeşitli nesnelere yazılan ilk orijinal nüshaları yakıldı. Ebu Bekir dönemindeki ilk derleme de yakıldığına göre, Muhammed'in vahiy kâtiplerine

[264] Turan Dursun, *ae.*, s.19.
[265]. Turan Dursun, *ae.*, s.16.
[266] Ragıp el- İsfehani "heva" yı nefsin şehvete eğilimi olarak anlamlandırır. (Müfredat, Heva maddesi) Bknz., Turan Dursun, *ae.*, s.16.
[267] Turan Dursun, *ae.*, s.46.

yazdırdığı bildirilen Kur'an'ın, ne aynısı ne de tümü bugün elimizdeki Kur'an'da değildir. Yazar Kur'an'ın yakıldığına ilişkin iddiasını, şu rivâyete dayandırır. Halife Mervan, Kur'an'ın yakılma gerekçesini şöyle açıklar: "Onda yazılı olanlar Osman tarafından yazdırılan Mushaflara geçmiştir. Artık ona gerek kalmamıştır. Yakılıp yok edilmeseydi kuşkulara yol açabilirdi. Bundan korktum bu nedenle yaktırdım. (Ebu Dâvud, *Sünen*; Suphi es-Salih, *Mebahis Fi Ulûmu 'l-Kur'an*)[269]

Dursun, Kur'an'ın kitaplaştırılma sürecini değerlendirirken, Buhârî'den bir takım hadislere dayanarak, Peygamberimizin öldüğü dönemde, Kur'an'ı ezbere bilen yedi kişi olduğu sonucuna ulaşır.[270] Kendisi vahiy kâtibi olan Zeyd b. Sabit, Ebu Bekir tarafından Kur'an malzemelerini esas alarak, Kur'an ı kitap haline getirmeye başladığında, herhangi bir âyeti Kur'an'a almak için, iki tanık şartı koymuştu. Ancak Tevbe sûresinin son iki âyetini bir şahitle kabul etmişti.[271]

Yazar şöyle devam eder: Kur'an'ın, Ebu Bekir döneminde oluşturulan nüshasının alınıp yakılmasını önleyen Hafsa idi. Bu koruyucu ölünce, Kur'an'ın Tanrısı, her ne kadar onu koruyacağını vaad etse de, onun koruyucusu kalmamıştı. Mervan b. Hakem, onu sandıktan aldırtıp yakmıştı. Mervan, bu ilk derlemeyi kuşkucu kimseler bu mushaf hakkında kuşkuya düşmesinler diye yaktırmıştı. Oysa asıl kuşkuyu bu mushafın yakılması oluşturmuştu. Çünkü ilk derleme ile, çoğaltılan mushaflar aynı olsaydı, orijinal nusha neden yakılsındı?[272]

İbni Ömer der ki, "hiçbiriniz Kur'anı aldım (elimde bulunduruyorum) demesin. Bilmez mi ki, Kur'an'ın çoğu yok olup gitmiştir. Ne ortada varsa o kadarını elimde tutuyorum desin." (Suyûtî, *el- İtkân*)[273]

İslâm kaynaklarında bahsedilen, ama bugün bulunmayan İbn Mesud'un, Ubey b. Kab'ın, Abdullah b. Abbas'ın, Ali'nin; Suyûtî ve Buhârî'nin kitabında sözü edilen mushaflardan hiçbiri günümüze gelmemiştir.

---

[268] T. Dursun, *ae.*, s.24.
[269] T. Dursun, *ae.*, s. 79.
[270] T. Dursun, *ae.*, s. 81.
[271] T. Dursun, *ae.*, s. 82.
[272] T. Dursun, *ae.*, s. 87.
[273] T. Dursun, *ae.*, s. 87

Suyûtî Bakara sûresinin, Ahzâp sûresiyle, aynı uzunlukta olduğunu, aktarıyor. Oysa bugün Bakara sûresi 286 âyet iken, Ahzâp sûresi sadece 73 âyettir. (Suyûtî, *el-İtkân*)[274]

Sözlük anlamıyla "değişik okuyuş biçimleri" anlamına gelen "Kıraat vecihleri" ile, Kur'an metnindeki bazı sözcükler ve cümleler, anlamları bile değişecek biçimde okunuyor. Örneğin Mâide sûresinin 6. âyetindeki bir sözcük, "erculeküm" diye okunduğunda, abdest alırken, "ayaklarınızı yıkayın", "erculikum" diye okunduğunda, "ayaklarınızı mesh edin" anlamı çıkar."[275]

Bazı rivâyetlerde, Kur'an'dan olduğu ileri sürülen söz ve sözcük grupları, Kur'an'da yer almamıştır. Örneğin; Âişe'nin azadlısı Yunus anlatıyor: "Âişe, Bakara sûresinin 238. âyeti geldiğinde, 'vessalati'l-vustâ'(orta namaz) sözcüklerinden sonra, 'vessalati'il-asri' (ikindi namazı) sözcüklerini de ekledi ve 'Peygamberden, ben bu âyetleri böyle duymuştum' dedi. (Tirmîzî, *Sünen*)[276] Oysa elimizdeki Kur'an'da 'vessalati'l-asri' ifadesi yoktur.

Hemen tüm kaynaklarda, Osman döneminde "resmi mushaf" meydana getirme girişiminde, çeşitli kıraat ve lehçe (şive ağız) farklarını atıp, yalnızca birine -Kureyş lehçesine- 'en doğru sayılan kıraate yer verme' gereğinin duyulmasının rol oynadığı belirtilir. Dolayısıyla çok iyi anlaşılıyor ki, Osman döneminde oluşturulan "resmi mushaf" aslında orjinalinden aynen çoğaltılmamıştır.[277]

Suyûtî'nin aktardığı bir hadise göre, Ebu Yunus'un kızı şunları söylüyor: "Babam 80 yaşında iken, Âişe'nin mushafindan bana şunları okumuştu: "Ve alellezîne yusallûne e's-sufufe'l-evvele," "Ve birinci saflarda namaz kılanlara da (tanrı ve melekleri) salat eder." Bu âyeti, Osman mushafları tağyir etmezden önce, (babam) böyle okuyordu". (Suyûtî, *el- İtkân*)[278] Kur'an'da yer almayan ünlü âyetlerden biri de Recm âyetidir. Hadis kaynaklarında bu âyetten bahsedilir. (Buhârî, *es-Sahih*; Müslim, *es-Sahih*; Ebu Davud, *Sünen*;

---

[274] T. Dursun, *Din Bu 2*, s. 88.
[275] T. Dursun, *Din Bu 4*, s. 17.
[276] T. Dursun, *ae.*, s.19.
[277] T. Dursun, *ae.*, s. 21.
[278] T. Dursun, *ae.*, s. 23.

Tirmîzî *Sünen*)[279] İslâm hukukçuları, "Kur'an'da bulunmayan ama hükmü geçerli olduğu bildirilen bu âyeti", "recm cezası" için, dayanak olarak alırlar.[280]

Dursun şöyle devam eder: Âişe de, "Osman, resmî mushafları yazdırmadan önce, Ahzâp sûresi 200 âyetken, bu olaydan sonra 73 âyete düştüğünü" dile getiriyor. (Suyûtî, *el- İtkân*)[281]

Dursun, aynı eserden, buna benzer rivâyetler aktararak, Kur'anın değiştirildiği iddiasını ileri sürer.

E. Aydın, Kur'an'ın toplanıp kitaplaştırılması ve korunması meselesine yöntemi gereği biraz daha farklı açıdan bakar ve konuyla ilgili olarak kaynaklara başvurma yerine, kendi tezleri doğrultusunda birtakım akıl yürütmelerde bulunur. Ona göre özetle: "Kur'an, yeni peygamberler ortaya çıkmasının, ideolojik ortamını kurutmak, iktidar parçalanmasının önüne geçmek, ideolojik ve anayasal boşluğu gidermek ve kazanılmış egemenliği koruyup genişletmek gibi doğrudan siyasi gereksinimleri karşılamak üzere toplandı. Âyetlerin, kitap haline gelmesinde, ve korunmasında, -Hicr 9'da iddia edildiği gibi- Tanrı'nın en küçük bir işlevi olmamış, her şey dünyevî gereksinimler çerçevesinde ve insan eli ile zekâsının ürünü olarak biçimlenmiştir. Bu arada Kur'an'a bir şeyler katılmış veya çıkarılmış olmasının, en azından genel olarak mümkün olduğu, özellikle belirtilmelidir. Keza, Kur'an'dan, sanki öncesinde de varmış gibi, bir "kitap" diye söz edilmesi, bu kuşkuları ortaya çıkarmaktadır.[282]

a.6. Kur'an'ın iç yapısı ve Kur'an'da Çelişki Bulunduğu İddiaları

Erdoğan Aydın, Kur'an'ın iç yapısının; dil, üslûp ve metin kurgusunun, mûcize oluşu bir yana, ilkelliklerle dolu olduğunu iddia eder. O, bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder: Kur'an sûrelerinin diziminde bir metodoloji ve tarih sırası olmadığından, değişimi birebir izlemek olanaksızdır. Çelişkiler ve birbirini inkârlar, tarihsel bir sıralamadan koptuğundan her şey daha da sarpa sarmakta ve sonuçta karşımıza bir dediği diğerini tutmayan bir tanrı çıkmaktadır. Ama tüm bu değişimlerin,

---

279 T. Dursun, *ae.*, s. 24.
280 T. Dursun, *ae.*, s. 24.
281 T. Dursun, *ae.*, s. 23.
282 Erdoğan Aydın, *Kur'an ve Din*, s.81

Muhammed'in yaşadığı değişimlerin birebir yansıması olduğunu gözleyebilmek için, iyi bir gözlem yeterli olmaktadır.[283]

Aydın özetle şöyle devam eder: Diğer yandan, sûre ve âyetlerin; önceki dönem gelenekleri, ekonomik ilişkileri ve din kitaplarının bilgisi temelinde; Muhammed tarafından yapılmış sentezi olarak güncel gelişmelere göre düzenlendiğini görürüz. Her şey, Muhammed'in yaşadığı mekân ve koşullara göre biçimlenir. İşte tüm bunlar; Kur'an'ın çağlar üstü evrensel bir kitap olmadığı, Arap kavmine ilişkin ve o dönemin gereksinimlerinin ürünü olduğunun kanıtıdır.[284]

Erdoğan Aydın'a göre, Kur'an'ın yazım tekniğinin bir diğer handikapı da, Kur'an'da, Tanrı bazen birinci şahıs adına kendi konuşur; bazen de O'nun adına konuşan bir üçüncü şahıs vardır. Bu ve benzeri tutarsızlıklar, Kur'an'ın bütününde bolca görülebileceği gibi, bir tek âyet içinde bile görülebilir.[285] Yine Aydın'a göre Kur'an'da önemli ölçüde tekrar vardır.[286]

Dursun'a göre çelişki, "aykırılık", "birbirini tutmama", "çatışma" anlamında olup, mantıktaki "tenâkuzdan" daha geniş bir anlama sahiptir.[287]

Yazar, Bakara sûresinin 106. âyetinden hareketle, Kur'an'da çelişki olduğunu bizzat Kur'an'ın kendisinin de ifade ettiğini ileri sürer ve devam eder: Kur'an'ın Tanrısı bazı âyetleri unutturup, bazılarının hükmünü kaldırdığını, bunların yerine benzerini veya daha iyisini getirdiğini ifade eder. Buradan da açıkça anlaşılıyor ki; bu Tanrı zaman zaman görüş değiştirmektedir.[288]

Değişiklik yapıldığında yürürlüğe koyulana "nasih", yürürlükten kaldırılana "mensuh" denir. Bu olaya da "nesh" denir. Neshin bir diğer anlamı da, Kur'an'la birlikte, önceki şeriatların -"İncil" ve "Tevrat" gibi- hükmünün kaldırılmasıdır. Râzî, İslâm dünyasında, Ebu Müslim'in dışında herkesin, "Kur'an'da nesh bulunduğu

[283] E. Aydın, *ae.*, s. 47.
[284] E. Aydın, *ae.*, s. 95.
[285] E. Aydın, *ae.*, s.100.
[286] E. Aydın, *ae.*, s.103.
[287] T Dursun, *Din Bu 1*, s.184.
[288] T. Dursun, *ae.*, s. 177.

görüşünde birleştiğini yazar. (F. Râzi, *el-Mahsul fi usuli'l-Fıkıh*; *Tefsir-i Kebîr*)[289] Bu, Kur'an'da çelişki olduğunun kabûlünden başka bir şey değildir.[290]

Oysa diğer yandan Kur'an'ın şöyle bir iddiası da var: "Kur'an'ı durup düşünmüyorlar mı? Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, onda aykırılıklar bulurlardı."[291] Öyleyse Kur'anda çelişkiler olduğuna göre, bu onun Allah'tan gelmediğini göstermez mi?

Dursun'un Kur'an'daki çelişkilere örnek olarak verdiği âyetlerin bir kısmı şöyledir:

- Öncelikle, Kur'an'ın Tanrısı'nın, bir yandan kendi sözünde değişiklik olamayacağını iddia ederken[292] diğer yandan "Nesih"ten bahsetmesi[293] çelişkidir[294]
- Enfal sûresinin 65. âyetinde, sabırlı 20 müminin, 200 müşriği yenebileceği söylenirken Enfal sûresi 66. âyetinde, 100 müminin 200 müşriği yenebileceği söylenir.[295]
- Mearic sûresinin 4. âyetinde, Allah katında bir günün elli bin yıl olduğu belirtilirken, Secde sûresinin 5. âyetinde bir günün bin yıl olduğu belirtilir.[296]

Aydın da, Kur'an'da bol miktarda çelişkinin olduğu düşüncesindedir. Biraz da onun bu konudaki örneklerinden aktaralım:

- Maide sûresinin 51. âyetinde Yahûdî ve Hristiyanların dost edinilmemesi, onların zâlimler topluluğu olduğu belirtilirken, yine Maide sûresinin 47. âyetinde, İncil'e inananların, İncil'in hükümleriyle hükmetmeleri istenmektedir.[297]
- Nisa sûresinin 78. âyetinde tanrı,"... Münâfıklar, kendilerine bir iyilik isabet ettiği zaman, 'bu Allah'tandır' derler. Kötülük isabet ettiğinde ise, 'bu sendendir' derler. De ki, 'hepsi Allah'tandır'. Bu kavme ne oluyor ki, sözü anlamaya

---

[289] T. Dursun, *ae.*, s. 177.
[290] T. Dursun, *ae.*, s.184
[291] en-Nisâ 4/82.
[292] el-Kâf 50/29; Yunûs 10/64
[293] el-Bakara 2/106.
[294] T. Dursun, *ae.*, s. 185.
[295] T. Dursun, *ae.*, s. 185.
[296] T. Dursun, *Kutsal Kitapların Kaynakları I*, s.122-123.
[297] E. Aydın, *Kur'an ve Din*, s. 47.

yanaşmıyorlar?" derken hemen peşi sıra gelen âyette, "Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Ne kötülük gelirse kendi nefsindendir" der.[298]

• Mâide sûresinin 3. âyetinde insanlara din olarak İslâm'ı seçtiğini bildirir. Oysa bilindiği gibi önceden Yahûdîliği daha sonra Hristyanlığı seçmişti.[299]

• En'âm sûresinin 140. âyetinde, "bilgisizlikleri yüzünden beyinsizce çocuklarını öldürenler, gerçekten sapmışlardır." diyerek suçladığı Araplara ilişkin, En'am sûresinin 37. âyetinde, "Allah isteseydi bunu yapmazlardı" der.[300]

• İçki konusunda; Nahl sûresinin 67. âyetinde, güzel rızık olduğu; Bakara sûresi 219. âyetinde, içkinin faydası da olduğu ama zararının daha çok olduğu; Nisâ sûresi 43. âyetinde, sarhoşken namaza yaklaşılmaması; Mâide sûresinin 90. âyetinde ise içkinin tamamen yasaklandığı belirtilir. Tüm bu çelişkiler yetmezmiş gibi, Tûr sûresinin 23. âyetinde de "cennette kadehler tokuşturulur" denir.[301]

b. Değerlendirme

b.1. Vahiy ve Peygamberlik

İster ibtidaî ister ilâhi olsun, din özelliğini taşıyan her sistemde tanrı veya *manevî* güçlerle irtibat söz konusudur; tarihte olduğu gibi bugün de kâhinler, büyücüler, kendilerine kutsallık atfedilen dinî şahsiyetler insanla tanrı veya manevî güçlerle irtibat kurduğuna inanılan varlıklardan başkası değildir. Bu, kendi imkânlarıyla bilgi edinemediği fakat bilmek istediği konularda doğa üstüne yönelme eğiliminin insanlık tarihinin bir parçası olduğuna yorulabilir. Diğer yandan bu inanış, Allah tarafından seçilen peygamberlerin de büyücü vb. ile aynı kategoride değerlendirme riskini taşır.

Allah peygamber gönedererek müessesesini kurarak, yaratılmış varlıklara kulluktan ve onların sömürüsünden kurtulup Allah'a ulaşmayı samimiyetle arzu eden insanlara yol göstermiştir. Peygamberler -diğer inanışlarda olduğu gibi- insan ile Allah arasında bir aracı değil, sadece bir yol gösterici, uyarıcı ve örnektir. Her insan vasıtasız olarak Allah'a dua ve ibâdet edebilir.

[298] E. Aydın, *ae.*, s.49.
[299] E. Aydın, *ae.*, s.52.
[300] E. Aydın, *ae.*, s.55.

Bilinen üç büyük ilâhi dinin en temel ve ortak özelliği Allah tarafından gelen vahyin, gerçekliğin teminatı olmasıdır. İslâm'a göre vahiy, Allah'ın irâdesini insan algı ve kavrayışını aşan bir takım yollarla[302], insanlara duyurulmak üzere peygamberlere iletilmesidir. Vahiy Allah kelâmıdır.[303] Fakat aynı ölçüde Hz. Muhammed'in özel kişiliğiyle de irtibatlıdır.[304] Vahiy hem Allah'ın 'bildirim tarzı' hem de 'bu bildirimin sonucu'[305] yani Kur'an'dır. Başka bir deyişle vahiy ilâhî bir faaliyet tarzı olup, Tanrı bu yolla insanlarla irtibat kurar, onları bir tutum takınmaya çağırır.[306]

Vahiy ve peygamberlik inancı, insan tecrübesini aşan ilâhî varlıkla (Allah) ilgili olduğundan -öncülü olan Allah inancı gibi- bilimsel ve tecrübî yollarla kabul veya reddinin ispatı mümkün değildir. Bunun için vahiy ve peygamberlik inancının bilimselliğinden veya bilim dışılığından söz etmek öncelikle anlamsızdır.

Vahiyle akılla ilişkisi ise şöyle açıklananbilir. Kur'an'ın İsra sûresinin 36. âyetinden hareketle bilginin üç kaynağı olduğunu söyleyebiliriz:

1. Doğru haber: Tüm insanların tecrübe ve müşahedelerinin dışında kalan gerçekler ve olaylar konusunda ancak "doğru haber" yoluyla bilgi sahibi olabiliriz. Kâinatın, dünyanın ve ilk insanın oluşumu, varoluşun hikmeti ve gayesi, hayatın sonu, ölüm ötesi gerçekler... Bütün bunlar insan tecrübesinin dışında kalan konular olup, ancak yaratıcımızın peygamberlere vahiy yoluyla bildirdiği kadarını bilebileceğimiz gaybî gerçeklerdendir. Allah ve bildirdiklerinin (peygamberler) dışında hiçbir varlığın gayp hakkında bize bilgi verme yetki ve imkânı yoktur.[307] Öyleyse bu konularda ilâhî kitap ve peygamber inancı olmayanların kanaat ve inançları, delile dayanmayan 'zan' ve "kuruntu"lardır.

---

[301] E. Aydın, *ae.*, s. 92.
[302] Vahiy mahiyeti itibariyle insan idrâkini aşan bir olay olduğundan insan tarafından tam anlamıyla kavranması mümkün değildir. Ancak Kur an ve sünnette verilen bilgiler ışığında geliştirilen -rasyonel-vahiy teorileri vardır. Bilgi için bk., Fazlur Rahmân, *Ana Konularıyla Kuran* Ankara,1993; T. Izutsu, *age.*; W. M. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, (trc., Mehmet Aydın) Ankara 1982.
[303] Me'âric 70/75; Et-Tevbe 9/6.
[304] eş-Şuarâ 26/94, Bakara 2/97. Fazlur Rahman bu âyetlerden hareketle 'Kur'an'ın hem tamamıyla Allah'ın kelâmı olduğunu ve de olağan anlamda Hz. Muhammed'in kelâmı olduğunu' söyler. Bilgi için bk., Fazlur Rahmân, *İslâm*, (trc. M. Dağ, M. Aydın.) İst. 1981, s. 37.
[305] Adil Çiftçi, *Fazlur Rahmân ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara, 2000, s. 60.
[306] Watt, *age.*, s. 24
[307] el-En'am 59; en-Neml 60.

2. Tecrübe ve müşahede: Toplum ve bireylerin doğrudan algıladıkları, gözledikleri, denedikleri olaylar ve gerçekler yani bilimsel verilerdir.

3. Akıl ve Muhakeme: Akıl ve muhakeme diğer iki bilgi kaynağı ile aynı türden değildir. Haber ve tecrübe, akla veriler (done) sunarken, akıl o verileri değerlendirerek (muhakeme ederek) bir sonuca varır. Yani akıl bir veri ve malzeme değil, bir kabiliyet ve fonksiyondur. Aklın doğuştan (fıtrî) bir kabiliyet olduğu, ancak akıl sahiplerinin sorumlu olabileceği veya aklı olmayanın dini olmayacağı bilinen gerçeklerdir.

Vahiy ile akıl arasında mutlak bir irtibat vardır. Çünkü vahyin verileri olmazsa akıl, dinî (gaybî) konularda varlık gösteremeyeceği gibi, vahiy de akıl olmazsa muhatapsız kalacaktır. Ancak ihtiyaç konusunda akıl vahiyden önce gelmektedir; çünkü ilâhî hitap aklı esas almaktadır. Zaten bunun için aklı olmayanın sorumluluğu da yoktur.[308]

Şu halde, bilgiyi elde etmede, mahiyeti ve işlevi bakımından farklı özelliklere sahip olan akıl ile vahyin (buna tecrübe de eklenebilir) çelişmesinden söz etmek, her şeyden önce anlamsızdır.[309] Konuyu şöyle bir benzetme ile açıklayabiliriz: 'Eşya'nın gözle görülebilmesi için, sağlıklı 'göz' ve yeterli 'ışığa' ihtiyaç vardır. 'Göz' veya 'ışık'tan biri olmazsa 'görme' olayının gerçekleşemeyeceği aşikârdır. Şimdi gözle ışığın çelişmesinden bahsetmek anlamlı mıdır? İşte somut nesneleri 'görme' için 'göz' ve 'ışığın' konumu neyse, özellikle metafizik (gaybî) konularda 'bilgi' için 'akıl' ve 'vahyin' konumu da budur. Eğer pratikte bir çelişme söz konusu ise bu yine vahyin ve aklın kendisinden değil niteliklerinden kaynaklanır. [310]

Kutsal kitapların varlık sebebi, varoluşun anlam ve hikmeti, ahlâkî değerler ışığında bir yaşam ve böylece dünya ve ahirette mutluluğa ulaşma konusunda insanların yaratıcıları tarafından bilgilendirilmesi ve yönlendirilmesidir. Peygamberler ise sözü edilen ideallerin somut örnekleridir. Kur'an'a bakıldığında Allah'ın peygamber göndermesinin sebebinin insanoğlunun doğruyu bulma konusunda aklî

---

[308] Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İst. 1996, s. 56.

[309] Örneğin İmam Maturidî'ye göre "Akıl da vahiy de Allah'ın elçisidir. Aynı varlığın bu iki elçisinin birbirini yalanlaması düşünülemez." Bk. Hüseyin Atay, *İslâm'da İnanç Esasları*, Ankara 1992, s.183.

[310] Akıl ve vahiy ilişkisi için bk., Hikmet Zeyveli'nin *Kur'an ve Sünnet üzerine Makaleler* (Ankara 1996 s. 95-105) isimli eserinin "Akıl ve Nakil Üzerine" isimli makalesine bakılabilir.

yetersizliği değil, ahlâkî yetersizliği ve irâde zayıflığı olduğu görülür. İnsan kolayı ve hoşuna gideni tercih etmeye eğilimlidir. İşte peygamberler Allah'ın desteği (vahiy) ile insanın bu zorluğu aşmasına yardımcı olurlar.

Peygamberler ve ilâhi kitaplar insanlar için bir uyarı ve müjdedir.[311] Bu, Allah'ın 'hesaba çekmezden evvel' yol göstermesini ifade eden şefkatinden dolayıdır; Peygamber ve Kur'an, 'yol gösterici' olmaklığıyla iyi ve kötüyü hem hedef hem de somut davranışlar olarak örnekler;[312] Allah'ın merhameti ve insanın ahlâkî idrak ve davranışının kısırlığı bunu gerektirir; Allah insanlara 'yardım' için peygamberler ve vahiy gönderir. Peygamberler hassas ve yıkılmaz kişilikleri ile ilâhî mesajları alıp, korkusuzca tebliğ ile insan şuurunu, uyuşukluk ve düşük ahlâkî gerilim halinden, iyiyi ve kötüyü açıkça görebilecekleri teyakkuz haline getiren sıradışı insanlardır.[313] Bundan dolayı vahiy ve peygamberlik hem İslâm inancının ayrılmaz bir parçası hem de insan için bir gerekliliktir.

Turan Dursun 'İlâhi rehberliğin, peygamberliğin gereksizliğini' iddia ederken İbn-i Haldun'un da aynı fikirde olduğunu ifade eder. İbn-i Haldun'un *Mukaddime*'sinin çevirisini yapan Dursun'un O'nun fikir ve inanç dünyasını tanıması beklenir. Fakat o önyargılarının etkisiyle ilim ahlâkını da hiçe sayarak onun Peygamberlikle ilgili görüşlerini saptırarak[314] kendisine dayanak arar.

---

[311] en-Necm 53/1-4, eş-Şu'arâ' 26/192.
[312] Adil Çiftçi, *age.* s. 60.
[313] Adil Çiftçi, *age.* s. 57
[314] İbn-i Haldun'a göre, İslâm filozofları tabiat üstü bir hadise olan 'nübüvvet'i -'peygamberler olmasaydı sosyal hayatı düzenlemek ve devlet kurmak mümkün olmazdı' diyerek,- tabiî ve sosyolojik yollarla temellendirmeye çalışmışlardır. O, filozofların yöntemini eleştirirken, bu düşünce biçiminin her şeyden önce tarihî ve sosyal gerçeklere aykırı olduğunu, çünkü pekâla herhangi bir kitap ve peygambere tabi olmayan toplumların da devlet ve medeniyet kurduklarını söyler. İbn-i Haldun'un burada öncelikle vurguladığı Onun, "metafizik (ilâhîyat) le ilgili konuların insan tecrübesini aştığı için salt aklî ve tecrübî yollarla değil, dinî yollarla bilinebileceği" şeklindeki "ilâhîyat" görüşünün bir parçası olarak, bir yönüyle metafizik bir hadise olan peygamberliğin salt akıl ve tecrübeyle ispatlanamayacağıdır. Bu vesileyle ifade ettiği diğer bir görüş ise toplumsal hayatın düzenlenmesi ve devletin oluşum ve işleyişi için Peygamberlik kurumunun zorunlu olmadığıdır. Ama İbn-i Haldun hiçbir şekilde genel olarak insanlığın ilâhî rehberliğe, peygamberliğe ihtiyacı olmadığını veya kendisinin böyle bir inancı olduğunu ifade etmemiştir. Bu konuda İbn-i Haldun'un görüşleri için bk.; İbn-i Haldun, *Mukaddime*, (trc., Süleyman Uludağ), İst., 1982, I, 274-276 ve aynı yerde S. Uludağ'ın '3' no'lu dipnotu. Eserlerine bakıldığında İbn-i Haldun'un sosyal bilimciliğinin yanında, İslâm'a 'inanan bir mümin' olduğunda kuşku yoktur. Fakat kendi zihninde bilim ile dini uzlaştıramayan Dursun, bunu anla-ya-madığından –birçok konuda olduğu gibi- saptırma yolunu tercih eder.

E. Aydın 'vahiy'le 'ilham'ı özdeşleştirir. Oysa İslâm'da vahiy ve ilham arasında benzerlikten çok ayrıştıkları noktalar öne çıkarılmıştır: Vahyin Allah'tan geldiğinden şüphe edilmez; dinamik ve objektif bir özelliğe sahip olup melek aracılığıyla gelir, sadece peygamberlere özgüdür ve bütün insanlığı bağlar.[315] İlhamın ise böyle bir özelliği yoktur. Erdoğan Aydın "İbn-i Sina gibi İslâm filozoflarının da peygamberliği, felsefenin gücü olarak görüp reddettiği" şeklindeki görüşleri gerçeği yansıtmamaktadır. İbn-i Sina'ya göre, 'insan için toplum hayatı, bu hayat için yasalar ve adil bir yönetim, bunu gerçekleştirmek için de mûcizelerle desteklenmiş bir peygamber gereklidir.'[316] Hatta O'nun, peygamberliği kanıtlamak için telif ettiği, *Isbâtu'n-nübüvvât* isimli eseri vardır. Yine İslâm filozoflarından Farabî nübüvveti inkâr eden veya gereksiz gören *ateist* İbn Ravendi ile deist Razî'ye reddiyeler yazmıştır.[317]

b.2. Hz Muhammed'in Peygamberliği ve Kur'an'ın İlâhîliği

Kur'an, vahyin kabulüne dair iki ana gerekçe ileri sûrer: bunlardan biri Hz. Muhammed'in derin inancı, bilinen ahlâkî dürüstlüğü ve duyarlılığıdır. 'Çağdaşları onda hiçbir ahlâkî kusur görmemişlerdir.'[318]

Yine bildiğimize göre, daha peygamber olmadan önce Hz. Muhammed'in ahlâkî duyarlılığı onun zihnini, Mekke toplumunun içinde bulunduğu ahlâkî ve sosyal çöküntü konusunda meşgul ediyor, zaman zaman Hıra Mağarasına uzlete çekilmeye ve derin düşüncelere dalmaya sürüklüyordu. İşte bu ıstırap verici arayışları sırasında kendisine vahiy gönderilmiştir.[319] Kur'an bu hususu şöyle ifade eder: "Ey Muhammed, senin

---

[315] Bilgi için bk., A Bülent Baloğlu, "Kur'an Vahyinin Niteliği ve Hz. Peygamber", *I. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler Müzakereler*, (Bilgi Vakfı), s. 34.
[316] Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul, 1994, s. 208.
[317] Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 158.
[318] W.M.Watt, *Hz. Muhammed*, (trc., Hayrullah Örs) İst., 1963, s.246
[319] Peygamberler öncelikle kendi içinde varoluşsal fırtınaların koptuğu, içinde bulundukları toplumun durumuna karşı duyarlı ve hakikat konusunda en azından bir filozof kadar istekli ve kabiliyetli, değer sahibi, zeki insanlardır. Yoksa onlar sonradan insanlar gibi alelâde bir yaşam sürerken kendilerine vahiy gelmiş değildir. Ancak her şeye rağmen vahiy bir yönüyle insanî çabaya (kesbî), ama asıl Allah vergisine (vehbî) dayanır. Peygamberliğin insanî boyutu konusunda İlyas Peygamber bazında bir "Peygamber" portresi için Paulo Coelho'un *Beşinci Dağ* (trc., Aykut Derman, İstanbul 1998) isimli romanı dikkate değerdir. Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi arayışları için onun hayatını anlatan bütün kitaplara başvurulabilir.

göğsünü açmadık mı? Belini büken yükü üzerinden atmadık mı?[320] Bunun ardından ona peygamberlik gibi diğer bir ağır sorumluluk yüklenmiştir. Peygamberlerin bu sorumluluk ve iç mücadeleleri hayatları boyunca devam etmiştir. Eğer peygamberler nefislerinden gelen zorlamalara katlanmasalardı, insanlara örnek olamazlardı.[321]

Hristiyan bir ilim adamı olan M. Watt, Hz Muhammed'in peygamberliğindeki samimiyet konusunda şu değerlendirmeleri yapar: "Muhammed samimi olmasaydı, İslâm dininin bu gelişmesi anlaşılmaz bir şey olurdu. Muhammed'in Mekke devresinde, din dışında hiçbir başarı umudu görülmeyen zamanlarda sabırla katlandığı eziyet ve imtihanlara göğüs gerişi sadece onun kendisine ve Allah tarafından verilmiş olan ödevine derin imanıyla açıklanabilir. Eğer o samimi olmasaydı Ebu Bekir ve Ömer gibi sağlam ve dürüst karakterli insanların sadakat ve candan bağlılıklarını nasıl kazanabilirdi? Tanrı'ya inananların ise, Allah'ın, İslâmlık gibi büyük bir dinin yalan ve dolan üzerine kurulmasına nasıl müsaade edebileceğini düşünmeleri gerekmez mi?[322] Şu halde Muhammed'in samimi olduğunu kabul için önemli sebepler vardır."[323]

Kur'an'ın ilâhîliğinin ve Hz Muhammed'in peygamberliğinin şüphesiz en büyük delili bizzat Kur'an'ın mûcizevî üslubu ile bütünleşen muhtevasıdır. Çünkü Kur'an'ın verdiği bilgiler gaybî oluşu ve mahiyeti bakımından insan sınırını aşar: "Bu Kur'an Allah'tan başkası tarafından ortaya konacak bir şey değildir."[324] Kur'an, ısrarla mûcize isteyen müşriklerin isteklerini samimi bulmaz[325]; onları Kur'an'ın muhtevasına sevk

[320] Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 19.
[321] el- Bakara 2/260; Âl-i İmrân 3/79; İbrâhim 14/11; el-Kehf 18/110; el-Enbiyâ 21/34; Fussilet 41/6; el-İsrâ 17/93-94.
[322] Bu aynı zamanda Kur'an'ın ileri sürdüğü bir argümandır. Allah bu konuda şöyle der: "Şimdi o (peygamber) kendi sözlerinden bir kısmını bize isnad etmeye kalkışsaydı,onu sağ elinden yakalardık; şah damarını keserdik ve onu hiçbiriniz koruyamazdı." (Hâkka 69/44-47) Tarihte her ne kadar Allah'a isnatinâden yalancı peygamberlik girişimleri olmuşsa da bunların hiçbirisi başarılı olamamıştır. Yahûdilik, Hıristiyanlık ve İslâm örneklerinde olduğu gibi başarılı olan peygamberlerin aynı geleneğin halkaları olması ve tek kaynağa (Allah) dayanması, Kur'an'ın bu iddiasının tarihî olarak da doğrulandığına işaret eder. Aslında Kur'an'da bu tür âyetlerin olması Kur'an'ın Peygamberin sözü olamayacağının bir diğer göstergesidir.
[323] V M. Watt, *age.*, s.244-245.
[324] Yunûs10/37. Ayrıca bk., Yunûs10/38-40; el-Ahzâb 32/1; et-Tûr 52/33.
[325] er-Rûm 30/58

eder.[326] Zira Allah daha önce inkârcılara mûcizeler göstermiş olmasına rağmen onlar inkârlarına devam etmişlerdi.[327]

Hz. Muhammed muhatapları gibi bir insandı. Mekkelilerden bazıları dil ve edebiyat bakımından ondan daha mâhirdiler. Fakat Kur'an gerek üslûbunun güzelliği gerekse içerdiği gaybî bilgiler ve hikmetli deyişleriyle, insan sınırını aşan olağanüstü güzelliğe ve özelliğe sahipti; dolayısıyla Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in sözü olamayacağını inkâr edenler de kabul ediyordu. Bundan dolayı çareyi, onu sihir veya büyü olarak nitelemekte buluyorlardı. Bu konuda Kur'an da onlara açıkça meydan okuyordu: Eğer Kur'an'ın Muhammed tarafından yazıldığı iddianızda samimiyseniz, bütün şairlerinizi, din ve ilim adamlarınızı hatta cinlerinizi de toplayıp Kur'an'ın benzerini oluşturun! Hepsini değilse bile en azından bir sûresini meydana getirin! diyordu. Fakat Kur'an bunu kesinlikle başaramayacaklarını belirtir.[328] Çünkü o insan sözü değil, Allah sözüydü. Aradan geçen bindörtyüz yıl Kur'an'ın bu iddiasını doğrulamıştır. Yine Kur'an, müşriklerin, vahyin bir sihir, büyü veya cinlerden alınan bir bilgiyle oluşturulduğu şeklindeki iddialarını ciddiyetsiz bulup hafife alarak reddeder.[329]

Kur'an ve Hz. Muhammed karşısında her geçen gün gerilemekte, çıkarlarının sarsılmakta olduğunu gören Mekke müşriklerinin ileri gelenleri, Kur'an'ı Hz. Muhammed'e Mekke'de bulunan zavallı esir bir Hristiyan kölenin öğrettiğini iddia ederek, Kur'an'ın Allah'ın sözü olmadığını Allah'a iftira olduğunu[330] iddia ettiler.[331] Putperest Arapların kendilerinin bile inanmadığı, fakat siyasi bir taktik olarak kullandığı bu ve benzeri iddialara, Turan Dursun ve benzerlerinin sahip çıkıp müşriklerin avukatlığını üstlenmesi, dini bağlamda anlaşılır bir durum olmakla birlikte, bunu bilimsel bir tez olarak ileri sürmelerinin bir değeri yoktur.

---

[326] el-Ankebût 29/50-51, el-En'am 6/37.
[327] el-İsrâ17/59, Yunûs 10/76
[328] el-İsrâ 17/88; Hûd 11/13; Bakara 2/23; Yunûs 10/38; Hûd 11/13; el-İsrâ17/88; et-Tûr 32/34
[329] es-Saffât 37/36, Yâsîn 36/158; el-Mü'minûn 23/25; el-Enbiyâ 21/5; eş-Şuarâ 26/224-227; Yâsîn 36/69; es-Saffât 37/37 et-Tûr 52/30,31; el-Hakka 69/41.
[330] en-Nahl 16/103; el-Furkân 25/24.
[331] Hüseyin Atay, *age.*, s.166.

Kur'an üslûbunun mûcizevî etkileyiciliği bakımından Hz. Ömer'in müslüman oluşu sembolik bir örnektir. Hz. Peygamberin sıkı muhalifi, genç Kureyşli Ömer b. el-Hattab onu öldürmek üzere gittiğinde, Kur'an âyetleriyle muhatap olunca "bu sözler ne kadar hakimâne" diyerek teslim (müslüman) oldu. Hz. Ömer bağlamında Arapların müslüman oluşunu yorumlayan Batılı araştırmacı K. Armstrong'un değerlendirmeleri aydınlatıcıdır. O, özetle şu yorumları yapar: "Ömer sözlü Arap şiir geleneği konusunda tanınmış yetkelerdendir ve şairler dilin kusursuz kullanımı konusunda, ona danışırlardı. Fakat o böyle bir metne daha önce hiç rastlamadığından onun olağanüstülüğü karşısında adetâ çarpılarak teslim oldu. Ömer ve Kur'an'la dine giren diğer müslümanların deneyimleri belki de George Steiner'in tanımladığı sanat deneyimi ile karşılaştırılabilir. Steiner 'ciddi resim, edebiyat ve müziğin düşüncesizliği' ile 'varlığımızın son özel noktalarına kadar ulaşması'nı anlatır. Bu bir fethediliş veya yok ediliştir, bizim varlığımıza girer, bize emreder: 'yaşamı değiştirir'. Hz. Ömer gibi diğer müslümanların bu tür bir duygu fırtınasına kapıldıkları, bir uyanışla geleneksel geçmişlerinden zorlu bir ayrılmayı olanaklı kılan güçlü bir duygu darbesi aldıkları anlaşılıyor. Bazı rivâyetler muhalefette ısrar eden iktidar sahibi Kureyşlilerin bile bir sûreyi dinlediklerinde sarsıntı geçirdiklerini anlatmaktadır.[332] Kur'an'ın bu tür bir etkisi olmadan İslâm'ın 23 yıl gibi kısa bir sûrede kök salmış olması olanaksız görünüyor. Zira eski İsraillilerin ilk dinsel bağlantılarını terkedip, tek tanrıcılığı kabul etmeleri yedi yüzyıl almıştır. Diğer yandan Kur'an tecrübesi dinle sanat arasında varolan derin yakınlığın fazlasıyla çarpıcı bir örneğidir."[333]

[332] Müşriklerin ileri gelenlerinden Ebu Cehil, Ebu Sufyan ve Ahnes b. Şurâyk cazibesine kapılmamaları için, Kur'an'ı dinlemeyi kendilerine ve diğer insanlara yasaklamışlardı. Buna rağmen onlardan her biri farklı yönlerden gelip, diğerlerinin göremeyeceği bir yerde Hz. Peygamberi dinlemekten kendilerini alamıyorlardı. Kur'an'ın olağan bir şey olmadığının farkında idiler, fakat gurur, kibir, sahip oldukları maddî ve siyasi güç ve çıkar onların selim fıtratlarına ve vicdanlarına galip geldiğinden 'bu bir sihirdir' diyerek inkâr yolunu seçtiler. Bk. M. Reşid Rıza, Muhammedî Vahiy, (trc. Salih Özer) Ankara 1991, s. 144-145.

[333] K. Armstrong, *age.*, s. 196-198. Oryantalistlerin bu ve benzeri yaklaşımları, aslında İslâm dininin ilâhî boyutunu görmezden gelip, onu 'sosyal bilimler çerçevesinde açıklama' iddiasında olan Hıristiyan Batılı bilim adamlarının bu metodunun başarısızlığının yine kendilerince itirafıdır. Bundan dolayı İslâm'ı, ancak, K. Armstrong, T. Izutsu, E. Dermenghem, M. Watt gibi sosyal bilimlerin sınırlarına hapsetme kaygılarını aşan oryantalistler doğru anlayıp kavrayabilme imkânına sahip olmuşlardır. Bizim çalışmamızda sözü edilen ilim adamlarından alıntılar yapmamız, İslâm'ın gerçekliğini Batılılara onaylatma gibi bir kaygıdan değil; onların çalışmalarındaki ilmî ciddiyet ve Müslümanların kendi dinleri

Yazarların da ısrarla savundukları Kur'an'ın Yahûdîlik ve Hristiyanlıktan seçerek aldığı fikirleri ihtiva eden, kendisine has fazla özelliği bulunmayan ve muhtevasında hiçbir yenilik taşımayan bir kitap olarak kabul edilmesi, yirminci yüzyıl başlarının geçerli bir modasıydı. Böyle bir görüş Haçlı seferlerinin vuku bulduğu günlerden artakalan savaş propagandasının bir devamıdır. Bu görüşü doğduğu ortamdan soyutlayıp, Kur'an'la İncil ve Tevrat karşılaştırılırsa bir takım malzemeler bulunabilir. Oysa Hz. Muhammed de Ahd-i Atik Peygamberleri de boşlukta konuşmamaktaydılar; daha önceki peygamberlerin tebliğine aşina olan ve kendi halklarının tarihleri hakkında bir şeyler bilen insanlara hitap ettiler. Peygamberler yeni ve orijinal tebliğini hep bu durumu ve dini anlayışları dikkate alarak yaparlar.[334] Üstelik vahiy dökümanları aynı ve tek kaynaktan, yani Bir ve Tek olan Allah'tan gelmektedir. Aynı şekilde kitapların gönderildikleri zaman ve topluluklar farklı olsalar bile, nihaî olarak muhatap aynıdır, yani insandır. Bu birlik fikri doğrultusunda Hz. Adem'e (a.s.) gelen vahiy ile, Tevrat, İncil ve Kur'an, esas itibariyle birbirlerinden farklı değillerdir. Kur'an'ın bu yaklaşımı son derece açıktır.[335]

Yine Turan Dursun'un gündeme getirdiği, Tevrat ve İncil'in –özellikle Hz. Muhammed'in peygamberliğini haber veren bölümlerinin- tahrif edilip edilmediği veya lafzen mi yoksa mana ve yorumları ile mi tahrif edildiği tartışması konumuzu doğrudan ilgilendirmiyor. Şu kadar var ki, M. Watt'ın konuyla ilgili değerlendirmeleri açıklayıcıdır: "Her dinî hareket başlangıçta ne kadar saf olursa olsun, iki nesil sonra bozulma tehlikesi ile karşı karşıya gelir. Bunun en açık delilini, yahûdîlerin Hz İsa'yı, hristiyanların da Hz. Muhammed'i kabul etmemelerinde görüyoruz. Müslümanlar ise Yahûdîlik ve Hristiyanlık karşısında bir takım savunma hatları oluşturmuşlardır. Eğer yahûdî ve hristiyanlar, kendi inançlarını saf halleriyle koruyabilmiş olsalardı, onlar da tıpkı Varaka b. Nevfel'in yaptığı gibi, ilâhî kudretin Hz. Muhammed ve onun

---

hakkındaki araştırmalarındaki tarafsızlıklarından kuşkulananların bu kaygılarının hakikati görmede oluşturduğu engeli aşmalarına yardımcı olmaktır.

334 M. Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, s. 70.

335 Mehmet Paçacı, "Kur'an-ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine –Kitab-ı Mukaddes Bağlamında- Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1991, III,176. Bk., el-Mâide 5/44 ,46 ,48; el-Bakara 2/131-136, Âl-i İmrân 3/84 vd. Kur'an, Tevrat ve İncil'in muhtevalarının birbirleriyle karşılaştırılması için Paçacı'nın bu makalesine bakılabilir.

aracılığıyla faaliyette olduğunu görürlerdi. Böyle bir ölçü içinde Kur'an, tahrif iddiasında haklıdır.[336]

Özetle, Kur'an'a ve peygambere iman, başta Allah tasavvuru olmak üzere, Kur'an'ın sunduğu anlam dünyasının ve Peygamberin ahlâkının insanın selim aklı ve fıtratıyla onanması sonucu oluşur.

b.3. Bir Peygamber Olarak Hz. Muhammed'in Kişiliği ve Ahlâkı

Yazarların, Hz. Muhammed'in kişiliğiyle ilgili olarak, şehvet düşkünü olduğu veya peygamberlikten çıkar sağladığı iddiaları, hiçbir ilmî tetkike dayanmayan, Watt'ın da ifade ettiği gibi, XII. yüzyılda Haçlı seferleri sırasında Hristiyan Batılılarca ortaya atılan kasıtlı ve amaçlı iddialar olup; bu iddialar oryantalistlerce İslâm'ın orijinal kaynaklarına dayanarak önyargısızca yapılan bazı çalışmalara kadar tekrar edegeldi. Bu çirkin iddia ve tahrifleri düzeltmek için bazı oryantalistlerin ve Müslüman ilim adamalarının çalışmaları olumlu sonuç vermesine rağmen, özellikle son yıllarda İslâmî uyanışa paralel olarak bu çarpıtılmış imaj, kasıtlı olarak yeniden devreye sokulmak isteniyor.[337]

Bütün bu iddiaların arka planı bir yana, kaynaklar dikkatle incelenecek olursa, Hz. Muhammed'e bugün izafe edilmeye çalışılan olumsuz özelliklerin,–onun her açığını ganimet olarak değerlendireceği açık ve vâki olan- çağdaşları için ahlâkî eleştirme konuları olmadıkları görülür. Onlar Hz. Muhammed'i, getirdiği yeni dinî inançlar sonucu örf, adet ve sahip oldukları dini anlayışlarına muhalefet ettiği için eleştiriyorlardı. Hz. Peygamberin ahlâkı ile ilgili tartışmalar ancak ölümünden çok sonraları, İslâm dinine duyulan düşmanlık sonucu ortaya çıkmıştır. Mekke'de de

[336] M. Watt, *age.*, s. 124.

[337] M. Watt, İslâm ve Hıristiyanlık, (trc., Turan Koç) İstanbul 1991, s. 21. Bu çarpıtılmış imaja Watt şu iddiaları örnek verir: İslâm kılıçla yayılmış şiddet dinidir, Muhammed ahlâkı zayıf, cinsellik müptelası, sahte bir din kurucusudur. E. Dermenghem ' Caetani, Bell, Huart, Arnold, Grimme, Goldziher Demombynes gibi oryantalistlerin eserlerinin İslâm aleyhinde bunun gibi gerçek-dışı yıkıcı fikirlerle dolu olduğunu belirtir. (Bk. *Hz. Muahammed'in Rısaleti İst. 1997.* s. 16.) Yine bu bağlamda oryantalistlerin iddiaları ve değerlendirmesi ile ilgili olarak Muhammet Heykel'in *Muhammed Mustafa* (trc. Ö.Rıza doğrul İst. 1972.) isimli eserine bakılabilir. Günümüz Türkiye'sinde bu iddiaların E. Aydın T. Dursun ve İ. Arsel gibi araştırmacıların temel iddialarıyla aynı olması ve bu görüşlerin hangi amaçlara hizmet ettiği dikkate değerdir.

Medine'de de Muhammed'in çağdaşları onu erdemli ve doğru bir insan olarak tanımışlardı, tarih de onu ahlâkî ve sosyal değerlerin reformcusu olarak görmektedir.[338]

Hz. Muhammed'in çok kadınla evliliğini şehvet uğruna yaptığını söylemek doğru değildir: Hz. Peygamber daha gençliğinde kendisinden çok yaşlı bir dul olan Hz. Hatice ile evlenmiş, o ölünceye kadar da kimseyle evlenmemiştir. Peygamber olmadan önce daha 25 yaşında iken şehvet evliliği yapmayan kimsenin özellikle son derece ciddî ve meşakkatli bir mücadeleye giriştikten sonra 50 yaşında böyle bir şey yapması beklenemez.[339]

Hz. Peygamber çok evliliğiyle toplumda yalnız kalmıyor ya da beşerî tabiatının dışına çıkmıyordu. Ayrıca evliliklerinin çoğunda belirleyici olan cinsel isteğin dışındaki nedenlerdi. Bunların bazılarında -Âişe ve Hafsa örneğinde olduğu gibi- yakın dost ve destekçisi olan Hz. Ebu Bekir ve Ömer'e olan saygısını göstermeyi ve onlarla daha çok yakınlaşmayı, bazılarında ise –Beni Mustalık boyu başkanının kızı Cüveyriye ile evliliğinde olduğu gibi- bazı kabîlelerle İslâm arasındaki bağı güçlendirmeyi, bazılarında Habeşistan hicretinde ve savaşlarda kocalarını kaybeden muhacir kadınlarına verdiği değeri ve saygıyı esas almış, onların gönüllerini almayı amaçlamıştı: Ebu Sufyan kızı Ümmü Habibe, Ümmü Seleme, Sevde, Zeynep binti Huzeyme ile evliliği de bu temele dayanır.[340]

Hz. Peyamberin evlendiği eşlerinden Hz. Âişe ve Cüveyriye dışındakiler dul idi, bunlardan bir çoğu ileri yaşta ve güzellikleri ve çekicilikleri ile değil, cömertlikleri, İslâm davasına bağlılıkları ile öne çıkmıştı. Hatta Ümmü Seleme gibi bir kısmının çocuğu bile vardı. Eğer Hz. Muhammed şehvetinden dolayı evlenseydi, pekalâ zenginliği soyu ve güzelliği ile öne çıkmış Mekke ve Medineli kızlarla evlenebilirdi.[341]

Hz. Muhammed'in karşıtlarınca eleştirilen davranışlarından biri de Hz. Âişe ile küçük yaşta evlendiğidir. Hz. Muhammed Âişe ile hicretten iki yıl önce, Âişe yedi

---

[338] M. Watt, *Hz. Muhammed*, s.245-247.

[339] Fazlur Rahmân, *İslâm*, s. 34.

[340] Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, (trc., Mehmet Yolcu,) İst. 1989. II, 74.

[341] Hz. Muhammed'in evlilikleri, sebepleri ve aleyhteki iddiaların değeri ile ilgili bilgi için bk., Muhammed Heykel, *age.*, Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi.* (Trc. Salih Tuğ, M. Said Mutlu) İst. 1969, II,9-30. M. İzzet Derveze *age.*, II,71-81. vd.

yaşında iken nikahlanmış, Muhammed Hamidullah'ın da ifade ettiği üzere evlilik Âişe buluğ çağına erdikten sonra gerçekleşmiştir. Bu esnada Âişe'nin yaşı konusundaki rivâyetler, dokuz ile oniki yaşları arasında yoğunlaşmaktadır.

Her şeye rağmen günümüzde Hz. Peygamberin evliliklerinin yadırganmasının önemli sebeplerinden biri de; onun, yaşadığı toplumun örf, adet ve anlayışına göre değil de, XX. yy.'ın değer yargılarına göre değerlendirilmesidir. Örneğin VII yy. Arap toplumunda istenilen sayıda kadınla yaş farkı gözetmeksizin evlenmek normaldi. Şahıslar çok evli dahi olsa evlilik bağı çeşitli gruplar arasında en etkili dostluk ve ittifak aracıydı. Bilhassa fedhedilmiş memleketlerde muzaffer başkanın mâğlupler arasından bir kraliçe veya bir başka kadınla evlenmesi iki düşman toplum arasında köprü kurar ve iletişimi kolaylaştırırdı.[342] Dolayısıyla bütün bu gelenekler çerçevesinde Hz. Peygamberin yaptığı, Müslüman veya müşrik Araplarca kınanması bir yana takdir gören bu evliliklerinin, farklı zaman ve kültürden bakan bizlerce ilk anda yadırganması normaldir.[343] İslâm nazarında ne tek evlilik ne de çok evlilik, her çağda ve her toplum için eşsiz ve Allah tarafından emredilmiş bir düzen olarak görülebilir. Kur'an'da çok evlilikle ilgili Nisâ süresinin 3. âyeti savaş ortamında nâzil olmuş ve yetimlerin korunması ile ilgilidir. Öte yandan normal şartlar altında tek evlilik ideal olmakla birlikte, her iki müessese de hâkim olan sosyal şartlara göre uygulama imkânı bulabilir.[344] Zira günümüzde farklı bölge ve kültürlerde -tek evlilik dışında- polygami, polyandri... gibi değişik evlilik biçimleri yaygındır. Aslında tek evliliğin evrensel, yegâne ahlâkî ve ideal evlilik tarzı olduğu anlayışı, kendisi de tarihsel bir durum olan Batı kültürünün dayatmasıdır.[345]

---

[342] Muhammed Hamidullah, *age.*, s. 12-14.

[343] Bunun örneklerini zamanımızda aynı toplum içinde bile görmek mümkündür. Örneğin ülkemizin doğusunda akraba evliliği normal karşılandığı halde batısında şiddetle yadırganmaktadır.

[344] F. Rahmân *age.*, s.34, 35.

[345] "Başka hayat tarzlarına karşı totaliter bir tavrı olan Batı, 'tek bir karı ve kocadan oluşan' aileyi, 'doğal' saymakla kalmayıp, hukuken bu tür evliliği zorunlu kılıyor; bir yandan kendi toplumunda eşcinseller arası evliliği ve onların çocuk edinmesini meşru sayarken, binlerce yıllık geçmişi olan farklı evlilik biçimlerini insanlık dışı, modernliğe ve gelişmeye karşı oldukları gerekçesiyle yok etmeye çalışarak tutarsızlıklar içinde bocalıyor." Bk., Gündüz Vassaf, "Uçmakdere" *Râdikal* Gazetesi, 10 Eylül 2000 Pazar, s., 23.

Hz. Muhammed'in maddî çıkar uğruna bu davaya giriştiği iddiasını her şeyden önce onun mütevazi yaşamı yalanlar. Hz. Peygamberin ev hayatı dar gelirli ve sıkıntılarla iç içe olan bir yaşamdır. onun hanımları ağırlarına da gitse, zor da olsa bu yaşam biçimine katlanıyorlardı. Zira Kur'an hanımlarının dünya zevklerine karşı gösterdiği rağbetten rahatsızlılığını ve bu şekilde dünyaya yönelmenin onların asıl önemli görevleriyle bağdaşmayacağını belirtir: "Ey Peygamber! eşlerine söyle: 'Eğer siz yalnız bu dünya hayatını ve onun cazibesini istiyorsanız, gelin size istediğinizi vereyim ve (sonra da) sizi uygun bir şekilde salayım. Yok eğer Allah'ı, elçisini ve ahiret hayatının (güzelliklerini) istiyorsanız, (bilin ki) Allah, içinizden güzel iş yapanlar için büyük bir ödül hazırlamıştır!'[346] Hz. Peygamber ve ailesi özellikle Medine döneminde devlet başkanı olarak krallar gibi saraylarda ve lüks içinde yaşayabilirdi. Fakat o inancı gereği Medine'de mescidin bir bölümünde ümmetiyle iç içe ve mütevâzi bir yaşamı tercih etmiştir; hazine bağış, fey ve ganimetle dolu olduğu zamanlarda bile onun bu tavrında bir değişiklik olmamıştır.[347]

Şunu da belirtelim ki, Hz. Muhammed'in sözleri (hadisler) kapsamlı olarak derlenip yazıya geçirilmesine değin, yaklaşık bir asır boyunca şifahî aktarılageldiğinden, onların subûtu Kur'an gibi kesinlik taşımaz. Öte yandan Hz. Muhammed'in zihin dünyası, ahlâkı ve yaşamı Kur'an kaynaklıdır. Bu bakımdan onu "canlı Kur'an" olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. Hadisler Hz. Peygamberin yaşamı (sünneti) değil, onun yaşamına dair kaynaklardan sadece birisidir. Bundan dolayı Hz. Muahammed başta Kur'an olmak üzere, İslâm tarihi ve hadis kaynaklarından hareketle bütüncül bir bakışla değerlendirilmelidir. Bunun için en "sahih" kabul edilen hadis kitaplarında yer alsa dahi, Kur'an'ın temel prensipleriyle ve Peygamberin genel ahlâkıyla uyumlu olmayan sözlerden (hadisler) hareketle onu itham etmek, bilgisizlikten kaynaklanmıyorsa bir art niyetin ifadesidir.

---

[346] el-Ahzâp 33/28,29. M. Esed bu âyetin yorumunda şu ifadelere yer verir: Bu âyetin nazil olduğu dönemde Müslümanlar Hayber'in zengin tarımsal topraklarını fethetmişlerdi ve İslâm toplumu rahat bir safhaya ulaşmıştı. Değişen şartlar karşısında eşlerinin, öteki müslüman hanımların yaşadığı gibi, nisbî rahatlıktan pay istemeleri normaldi: fakat Hz. Muhammed'in onların bu taleplerine rıza göstermesi, onun bütün hayatı boyunca gözettiği prensibe, yani Allah'ın Rasûlü'nün ve ailesinin hayat standardının yoksul mü'minlerinkinden yüksek olmaması gerektiği prensibine ters düşerdi. Bk. Esed, *age.*, II,856-857.

[347] M. İzzet Derveze, *age.*, II, 76.

Sonuç olarak Hz. Muhammed'in gerçek başarılarının, şahsîyetinin uzun vadede onun koyduğu idealler dizisine, bu idealleri gerçekleştirmede izlediği yola, ve gerçekleştirdiği ahlâkî reforma göre değil de, kaç kadınla evlendiğine göre değerlendirilmesi, kanaatimizce onun şahsîyetini küçültmez fakat bu değerlendirmeyi yapanların zihin dünyaları hakkında bize önemli ipuçları verir.

b.4. Kuran'ın Korunmuşluğu:

"Kur'an'ın Korunmuşluğu" ifadesi, vahyin Hz. Peygambere sâlimen ulaşması ve nüzûlünden itibaren aslını koruyarak, değişikliğe uğramadan günümüze gelmesi anlamına gelmektedir. Bu korumayı iki aşamada ele almak gerektiği kanaatindeyiz:

Bu aşamanın ilki olan Kur'an vahyinin Hz. Peygambere inzâli ve onun da vahyi insanlara tebliğ etmesi hususunda, Hz. Peygamberin unutma, yanılma gibi insanî zaaflarına, şeytanî güçlerin müdahalelerine ve bütün kötücül güçlere karşı Allah'ın koruması altında olduğu yoruma yer bırakmayacak açıklıkta Kur'an ifadeleri ile sabittir.[348]

Diğeri ise Hz. Peygamberin ölümünden günümüze kadar olan aşamadır. Bu aşamada Kur'an gerek Hz. Peygamberin gerekse onun ileri görüşlü izleyicilerinin aldığı beşerî önlemler (ezberleme, yazma, karşılıklı okuma) ve Kur'an'a gösterilen olağanüstü ilgi sayesinde korunarak orijinal haliyle günümüze kadar gelmiştir.[349]

Kur'an'ın "ilâhî koruma altında oluşu", onun Peygamberin kalbinde, zihninde ve tebliğ sürecinde korunması ile ilgili olup, nüzûl dönemine ait bir olaydır. Özellikle Hicr sûresinin 8. âyetinden kaynaklanan farklı yorumlara rağmen, bizce Hz. Peygamberin vefatından günümüze kadar olan aşamadaki koruma, doğrudan ilâhî bir koruma olmayıp beşerî tedbirler sayesinde sağlanan bir korumadır.[350]

Bundan dolayı Dursun ve Aydın'ın, "Kur'an'ı koruduğu iddia edilen Allah'ın önceki ilâhî kitapları niçin korumadığı" öncülünden hareketle geliştirdikleri eleştirileri

---

[348] Bk., el-En'am 6/93; el-Hicr15/9; Tâhâ 20/114; el-Hac 22/52-54; el-Mü'minûn 23/32; eş-Şu'arâ'26/210-212; el-Kalem 68/2; el-Kıyâme 75/16-19; et-Târık 86/6; el-Â'lâ 87/6, 7.
[349] Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İst. 1998, s. 8, 9.

anlamsızdır. Çünkü Kur'an dışındaki ilâhî kitapların tahrif edilmesindeki asıl sebep ilâhî koruma garantisinin olmayışı değil, ifade ettiğimiz beşerî önlemlerin alınmayışıdır.[351]

Sahih İslâm kaynaklarında Kur'an'dan olmayan bir şeyin, ona katıldığına ilişkin rivâyet yoktur. Yani Mushafın iki kapağı arasında bulunanların tamamının vahiy olduğu konusunda görüş birliği vardır.[352] Fakat başta Turan. Dursun'un kullandığı Suyutî'nin *İtkan* isimli eseri olmak üzere, Buhârî, Müslim ve İbn Hibban'ın *Sahih*leri, Hâkim'in *el-Müstedrek*'i gibi bazı hadis kaynaklarında bulunan; şu an elimizdeki Mushafın Hz. Peygambere vahyolunan vahyin tamamını ihtiva etmediği, âyetlerin bir kısmının kaybolduğu, unutturulduğu veya neshedildiğine ilişkin rivâyetler[353] tarih boyunca farklı tartışmalara yol açmış, başta müsteşrikler olmak üzere, İslâm düşmanları tarafından da Kur'an'ın tahrif edildiği iddialarına delil olarak gösterilmiştir. Müslümanlar arasında günümüze gelinceye dek, bu rivâyetler çerçevesindeki tartışmalar sonucu oluşan başlıca iki eğilimden söz etmek mümkündür:

1. Bazı âlimler sıhhati tartışmalı da olsa, en azından bu rivâyetlerin bir kısmına, değer atfederek, Kuran'ın özellikle "nesh" ve "unutturma" ile ilgili âyetlerini[354] bu rivâyetler bağlamında yorumlayarak, Allah tarafından inzâl olunan Kur'an'daki âyetlerin bir kısmının, yine Allah'ın irâdesi doğrultusunda, bir takım hikmetler gereği Hz. Peygamberin hafizasından silinip neshedildiğini (tilâvet neshi), dolayısıyla şu an elimizdeki Kur'an'da bu âyetlerin bulunmadığını iddia etmişlerdir.[355] Ancak bu unutturma ve nesh, Rasulullah zamanında Allah'ın irâdesi doğrultusunda

---

[350] Hasan Elik, *ae.*, s. 154. Kur'an'ın Korunmuşluğunun anlamı, şekli (ilâhî ve beşerî boyutu) ve özellikle korumanın ilk aşaması olan nüzûl dönemindeki koruma ile ilgili tartışmalar ve bilgi için bu esere müracaat edilebilir.

[351] Hasan Elik, *ae.*, s.157.

[352] Osman Keskioğlu, *Kur'an Tarihi*, İstanbul, ts.,, s. 323; Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an Nedir?*,Ankara, 1967. s.48.

[353] Bu rivâyetler ve değerlendirmeleri için bk., Suyutî el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an (Trc. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik) İstanbul 1987; II, 60; Ö. Rıza Doğrul, *age.*, s., 47-59; Osman Keskioğlu, *age.*, s., 323-337; Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İstanbul,1996. s.190-220; vd.

[354] "Biz yürürlükten kaldırdığımız veya unutturduğumuz herhangi bir âyeti mutlaka daha iyisi veya benzeri ile değiştiririz. Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilmez misin?" (el-Bakara 2/106); Ayrıca bk., er-Râd 13/39; en-Nahl 16/101; el-İsrâ' 17/86; el-A'lâ 87/6, 7.

gerçekleşmiştir. Rasûlün vefatından sonra Kur'an da herhangi bir âyetin neshi caiz değildir.[356] Neshedilen veya unutturulan âyetler bize tevâtüren ulaşan âyetlerle yer değiştirmiş, bu âyetlerin yerine benzeri veya daha iyisi getirilmiş, böylece Kur'an'da eksiklik ve boşluk bırakılmamıştır.[357]

2. Ulemânın bir kısmı da bu rivâyetleri gerek metin gerekse sened açısından tenkîde tabi tutmuş, bu rivâyetlerin 'zayıf, uydurma ve şa'z' olduğu sonucuna ulaşarak reddetmiş ve bu rivâyetlerin yoğunlaştığı eserin sahibi olan Suyutî'yi hadis konusunda yetkin ve güvenilir bulmamışlardır.[358] Kur'an'daki "nesh ve unutturma"nın da önceki şeriatlarla ilgili olduğunu ve Hz. Peygambere vahyolunan âyetlerin tamamının elimizdeki mushafta mevcut olduğunu, savunmuşlardır.[359]

Biz bu rivâyetleri değerlendirme veya bu yaklaşımlardan birini tercih etme yoluna gitmeyeceğiz. Fakat önemli gördüğümüz birkaç noktaya temas edeceğiz: Her şeyden önce İslâm kaynaklarındaki bu rivâyetler, öncelikli olarak "Kur'an'ın Korunmuşluğu" bağlamında değil, Suyutî örneğinde de olduğu gibi, "Kur'anda Nasih ve Mensuh" başlığı altında tartışılmıştır. Bu rivâyetlerle ilgili tartışmaların Kur'an'ın Korunmuşluğu tartışmasından ayrılmasının temel sebebi, sözü edilen rivâyetlerin tamamının ahad haberler[360] olmasıdır. "Bir şeyin Kur'an'dan olup olmadığını ispat için ahad haberlere itibar edilmez."[361] Çünkü Kur'an bize tevâtüren[362] ulaşmıştır. Bundan dolayı yukarıda da gördüğümüz gibi bu rivâyetlere bir değer atfedenler de hiçbir şekilde Kur'an'ın korunmadığını veya tahrif edildiğini iddia etmemişlerdir.

---

[355] İbnu'l-Cevzi, Seyfuddin el-Amidî, İbn Hazm, Ebu İshak eş-Şirazî gibi bazı âlimler tilavet neshini kabul etmişler ve bunun bir takım hikmetleri üzerinde durmuşlardır. el- Hafnâvî, Mutezilî olan Ebu Müslim dışında cumhurun bu konuda icma ettiğini ifade etmiştir. Bk. Şaban Karataş, *age.*, s.202, 203.
[356] Suyutî Ebu Bekri'r-Râzî'nin bu görüşte olduğunu ifade eder. Bk. Suyutî *age.*, II, 68.
[357] S. Ateş, *Gerçek Din Bu 2*, İstanbul, ts., s. 125.
[358] Ömer Rıza Doğrul şöyle der: "Suyutî'nin ahadis hakkında şayan-ı i'timad olmadığında ittifak-ı ârâ vardır. Buharî gibi şayan-ı i'timad muhaddisler Suyutî'yi tekzip ediyorlar." Bk. Ömer Rıza Doğrul, *age.*, s. 48.
[359] Örneğin, İbn Zafer, es-Sayis, Mustafa Sadık er-Rafi'î, Ö. Rıza Doğrul gibi müellifler bu görüşü savunmaktadırlar. Bu rivâyetlerin ve görüşlerin değerlendirilmesi için bk., Ö. Rıza Doğrul, *age.*, s., 47-59; Osman Keskioğlu, *age.*, s., 323-337; Şaban Karataş, *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İstanbul,1996. s., 202-208; vd.
[360] Mütevâtir seviyesine ulaşmayan bir veya birkaç kişi tarafından aktarılan haberlere ahad haberler denir.
[361] Subhi Salih, *Kur'an İlimleri*, (trc. Said Şimşek) Konya, t.siz, s., 209.

Özetle nüzûlünden günümüze dek (cem ve istinsahı dahil) Kur'an'ın, tarihin her aşamasında, gerek müslümanların titiz çalışmaları gerekse ilâhî koruma garantisi sonucu olsun, korunduğu konusunda müslümanlar arasında tam bir görüş birliği vardır. Tarih boyunca olduğu gibi bugün de dünyanın her yerinde –mezhep farklılıklarına rağmen- bütün mushafların aynı olması bu görüş birliğinin bir göstergesi ve sonucudur.[363]

Dursun, Hz. Osman'ın, "Resmi Mushaf'ı oluşturduktan sonra, şahsî mushafları imha etmesini, daha sonra da Mervan b. Hakem'in, Hz. Ebu Bekir döneminde derlenen ve Hafsa'da bulunan Kur'an nüshasını onun ölümünden sonra yakmasını gerekçe göstererek, Hz. Osman döneminde istinsah edilen Mushafın, ilk nüshasıyla aynı olmadığını, değiştirildiğini iddia eder. Oysa konuyla ilgili rivâyetlerin de belirttiği üzere diğer nüshaların imha edilmesinin gerekçesi, doğabilecek ihtilafların önlenmesidir. Dursun'un makul bulmadığı bu gerekçenin önemi, Hz. Osman'ı, Kur'an'ı yeniden yazıya aktarıp çoğaltmaya sevk eden tarihi şartlar dikkate alındığında daha iyi anlaşılır.

Kaynakların belirttiği üzere, Hz. Ebu Bekir döneminde Kur'an'ın toplanmasına girişilmesinin gerekçesi, hafizların savaşlarda şehid olması sebebiyle, Kur'an âyetlerinin kaybolma endişesiydi. Hz. Osman döneminde ise Kur'an'ın yeniden yazılıp çoğaltılmasının sebebi okuyuş farklılıklarından kaynaklanan anlaşmazlıklardı.[364] Bundan dolayı bu Mushaf Kureyş lehçesine göre yazılmıştır.[365] Oysa Hz. Hafsa'da

---

[362] Her nesilde yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından işitme ve görmeye dayanarak aktarılan rivâyetlere mütevâtir haber denir.

[363] XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Münih Üniversitesi bünyesinde 42 bin Kur'an nüshası üzerine 60 yıl süren bir çalışma yapılmış, sonuçta kâtip hatalarından kaynaklanan yazım yanlışları dışında tarihte ve günümüzde bütün müslümanların elinde bulunan mushafların aynı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bk. Muhammed Hamidullah, *Kur'an'ı Kerim Tarihi Ders Notları*, (trc. Suat Yıldırım) Erzurum, 1975, s. 9.

[364] İsmet Ersöz, *Kur'an Tarihi*, s. 129.

[365] Hz. Peygamber kendi zamanında kolaylık olması bakımından Kur'an'ın farklı lehçelere göre okunmasına izin vermişti. Fakat onun vafatından sonra -bir emir değil kolaylık olsun diye verilen- bu izin, İslâm toplumunun genişlemesi ve geniş bir coğrafyaya yayılmasının da etkisiyle, okuyuş farklılıklarından kaynaklanan anlaşmazlıklar sebebiyle çözümü imkânsız ve güç bir problem olma yoluna girdiğinden, Hz. Osman Mushafında, dönemin Arap yazısının verdiği imkânlar ölçüsünde, Kur'an'ın okunuşu tek lehçeye indirilmeye çalışıldı. Fakat yine de bu dönemde Arap yazısında noktalama ve hareke işaretleri olmadığı için, Osman nüshasına uygun olmak ve Hz Peygambere tevatür yoluyla ulaşmak kaydıyla farklı okunuş biçimlerine (kıraat vecihleri) imkân tanındı. Dursun'nun tartışma konusu yaptığı, günümüze kadar gelen ve sınırlı olan bu okuyuş farklılıkları, mânâ bakımından önemli

korunan ilk mushaf yedi lehçe ile okunabilecek tarzdadır. Bu durumda diğer Mushaflar imha edilmemiş olsaydı, asıl hedeflenen gayeye ulaşılmamış olacaktı.

Bu iki Mushaf arasındaki fark; kıraat konusu ve -bazı rivâyetlere göre- sûrelerin tertibinden ibarettir.[366] Bazı batılı müsteşriklerin[367] ve Turan Dursun'un iddia ettiği gibi, Hz. Osman Kur'an metninde kasıtlı değişiklikler yapmış olsaydı, Kur'an'ı ezbere bilen veya şahsî mushaf sahibi olanlar müslümanları uyarır ve şiddetli tartışmalar hatta çatışmalar yaşanırdı. Örneğin İbn Mesud kendi Kur'an metninin bir yana bırakılması dolayısıyla kırgın olduğu halde, Osman metninin yanlış olduğunu söylememişti.[368]

Sonuç olarak kaynaklar ve değerlendirmeler, Osman nüshasının, Hafsa nüshasına sadık kalınarak yazılmış, doğru ve eksiksiz bir nüsha olduğunu göstermektedir. Bu imtiyazları dolayısıyla Osman metni, İslâm toplumunda kısa sürede kabul görmüş ve bu konuda doğabilecek ihtilafları önlemiştir.[369]

Kur'an'ın, "Allah sözü" olduğuna, en önemli delil olarak, yine kendi muhtevasını gösterdiğini daha önce ifade etmiştik. Aynı gerekçe Kur'an'ın korunmuşluğunun da en güçlü kanıtıdır. Bugün önyargısızca, samimiyet, iyi niyet ve varoluşsal endişeleri önceleyen bir sorumluluk bilinciyle Kur'an'ı tetkik eden her insan, onun, içeriği ve anlam bütünlüğünden hareketle, ancak Allah sözü olabileceğini fark edebilecektir. Görüldüğü gibi, "Kur'an'ın korunmuşluğu" ile ilgili tartışmaların –tarihi yönü bir yana- inançla ilgili sübjektif bir boyutu da vardır. Hangi gerekçe ile olursa olsun, Kur'an'ın ilâhîliğinin farkına varamayan, Allah'a iman ve teslimiyeti kabullenemeyen bir insan için, onun korunmuşluğu tartışması anlamsızdır. Çünkü -müşrikler örneğinde olduğu gibi- onlar Kur'an'ı bizzat Hz. Peygamberden dinleselerdi de sonuç değişmeyecekti. Esasen Turan Dursun'u "Kur'an'ın korunmadığı" fikrine sevk eden asıl sebebin tarih-bilimsel kaygılar değil, Kur'an'la ilgili şahsî inanç ve duyguları olduğu açıktır. Aksi

---

farklılıklar içermeyip, ne tarihte ne de günümüzde müslümanlar arasında bir problem oluşturmamış, aksine Müslümanların Kur'an'a karşı hassasiyetlerinin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.

[366] İsmet Ersöz, *ae.* s. 122-123

[367] Örneğin Fransız şarkiyatçı Silvestre de Sacy ve G. Weil, Hz. Osman'ın Kur'an'da kasıtlı değişiklik yaptığını ileri sürer. Bk. T. Nöldeke, Fr. Schwally, *Kur'an Tarihi*, (trc. Muammer Sencer) 1970 s. 98.

[368] T. Nöldeke, Fr. Schwally, *ae.*, s.110.

[369] Bk. T. Nöldeke, Fr. Schwally, *ae.*, s.109-111.

takdirde Kur'an'ın değiştirildiğini iddia eden Dursun'un, diğer yandan Tevrat'ın tahrif edilmediğini savunmasını hangi tarih-bilimsel gerekçelerle açıklayabiliriz?

b.5. Kur'an'ın Mâhiyeti, Üslûbu ve İçyapısı

Kur'an'ın mahiyetinden maksat Kur'an'ın nasıllığı, başka bir deyişle Kur'an tasavvurumuzdur. Çünkü bir 'metnin muhatabı, o metnin kendisini nasıl düşünüyor, nasıl düşlüyorsa metnin içeriğini de bu düşüncesine uygun bir yoruma tabi tutar.'[370] Dolayısıyla bir metni anlama ve yorumlama faaliyeti metin tasavvuru ile yakından ilgilidir.

Kur'an, okuma yazma bilmeyen bir topluma ve ümmî Peygambere nâzil olmuştu. Bu toplum sadece 'okuma yazma bilmeyenler topluluğu' anlamında değil, okuma yazmanın gerekli kıldığı alışkanlıklara ve kavramlara da sahip olmayanların yaşadıkları dünya anlamında 'yazısız toplum' (without writing society) idi[371]. Başka bir deyişle **sözlü kültüre** mensup bir toplum idi.

Özellikle son yıllarda yapılan çalışmalar, kültürün tarihsel olarak ikiye ayrılarak incelenmesi gerektiğini, bu ayrımı da yazının yaygın biçimde kullanımının belirlediğini ortaya koymuştur. Zira sözlü kültürler ile yazı alışkanlığının derinden etkilediği kültürlerin bilgi kullanımı ve bilgiyi sözelleştirme yöntemleri arasında, bazı temel farklar keşfedilmiş, bu keşiflerden ortaya çıkan sonuçlar da şaşırtıcı olmuştur. Edebiyatta, felsefede, bilimde hatta okur- yazarların sözlü iletişimde düşünme ve anlatım biçimleriyle ilgili sorgulamadan kabul ettikleri pek çok şeyin insanoğlunun kendi doğasından değil, yazı teknolojisinin bilincimize sunduğu olanaklardan kaynaklandığını anlayınca, insan kimliği kavramımızı yeni baştan incelemek zorunluluğundan bahseden düşünürler vardır.[372] Sözlü kültürün bazı özellikleri bilinince bu konunun önemi dahi iyi kavranacaktır.[373]

---

[370] Dücane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an,* İst. 1995, s. 26.
[371] Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, İst. 1995, s., 117.
[372] Bk. Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, İst 1995.
[373] Sözlü kültüre ait bilgiler Walter J. Ong'un *ae.*'inden özetlenerek aktarılmıştır. Geniş bilgi için sözü edilen esere bakılabilir. Sözlü kültürün temel bazı karakteristikleri şöyle açıklanabilir:

a- Sözlü Kültürde Bilginin Muhafazası:

Her ne kadar mahiyetinin farklılığı bakımından, Kur'an'ın üslûbunu sözlü kültürün üslûbuyla tamamen özdeşleştirmek doğru olmasa bile, o nasıl muhatap aldığı

Sözlü kültürde kümelerin sesle sınırlandırılması anlatım sürecinin yanı sıra düşünme sürecini de etkiler. Söz yazıya aktarılmadığı için ne anımsayabilirsek onu bilebiliriz. Öyle ise sözlü kültürde bilgiyi nasıl derleyip anımsanabilir kılabiliriz? Bunun bir tek cevabı vardır; anımsanabilir şeyler düşünerek. Belleğe yardımcı olması bakımından, ağızdan çıkmaya hazır düşünce biçimleri kullanmak; düşüncenin ritmik, dengeli tekrarları ya da anti tezleriyle, kelimelerdeki ünlü ve ünsüz seslerin uyumuyla, kalıpsal ifadelerle akması gerekir. Herkesin kolayca anlayabileceği şekilde düzenlenmiş atasözleri gibi uzun süreli ve sözlü temele dayalı düşünce, şiir kalıbına girmese bile ritim ağırlıklıdır. Belleği güçlendirme zorunluluğu söz dizimini bile koşullandırır.

Sözlü kültürde bir konuyu kalıplaşmamış ve belleğe seslenmeyen bir biçimde düşünmek mümkün olsa bile, bu düşünce biçimi zaman kaybıdır; çünkü anımsanamaz. Sözlü kültürde toplumun ortak malı olan hazır kalıplar, ve yoğun biçimlendirmeler belleği güçlendirmesi bakımından adeta yazının işlevini görür.

b-Çözümleme Yerine Kümeleme:

Sözlü kültürde insanlar yaptıkları konuşmalarda, 'asker' yerine 'kahraman asker', 'prenses yerine, 'güzel prenses', 'çınar' yerine 'ulu çınar' demeyi, akılda kalıcı olması bakımından, tercih ederler. Kümelerin ağırlığından dolayı, okur-yazarlarca pek hantal, bıktırıcı ve ağdalı gelerek, reddedilen bu kalıpsal sıfatlar, sözlü anlatımdan ayrılamaz. Bir yazı sistemi olmadan sözü parçalamak riskli bir iştir. Yabanıl akıl bütünleştirir.

c- Bol Tekrarlı ve Bereketli Oluşu:

Düşüncenin sürekliliğe ihtiyacı vardır. Yazı, metinde zihnin dışında seyreden bir süreklilik çizgisi sağlar. Okumakta olduğumuz yazının bağlamını dikkatsizlik sonucu kaçırır, karıştırır veya unutursak, metnin başına dönüp tekrarlayabiliriz. Fakat sözlü eylemde söz ağızdan çıkarken yokluğa karışır, geriye dönmek mümkün olmaz. Bu nedenle zihin, konuşulan konunun büyük bir bölümünü odak noktasına yakın tutarak, daha fazla söylemek ve daha yavaş yürümek zorundadır. Tekrar, konuşanın ve dinleyenin dikkatini toplar.

Düşünceleri kuru kuru dizmek yerine, bol sözle anlatmak sözlü düşüncenin ve konuşmanın belli başlı özelliğidir. Yazıyla zihin, daha yavaş ilerlediğinden, insana doğal gelen bol tekrarlı anlatımın müdahaleye uğrayarak düzenlenmesi mümkün olmuştur.

d- Tutucu Yada Gelenekçi:

Sözlü kültürde uzun yıllar zahmetle öğrenilenleri unutmamaya çalışmak, büyük bir enerji gerektirir. Bu yüzden sözlü kültürde beliren gelenekçi ve tutucu zihniyet, fikirsel denemelere girmeyi haklı olarak engeller. Bilgi güç bela elde edilir ve değerlidir. Toplum bunu koruyabilen ve eski günleri hatırlayabilen yaşlı ve bilge kişilere, atalara hürmet eder.

e- Değişmeyen Ortam Dengesi:

Matbaa kültüründe bir kelimenin farklı kullanım ve anlamlarının belirlendiği, sözlükler yaratılmıştır. Oysa sözlü kültürde sözlük yoktur ve pek az anlam uyuşmazlığı vardır. Kelimelerin anlamı Watt'ın deyimiyle, 'anlamın anında onanmasıyla,' yani kelimelerin gerçek yaşam ortamıyla anında kenetlenmesiyle belirlenir.

Sözlü zihin tanımlamalarla uğraşmaz. Kelimeler anlamlarını kullanıldıkları gerçek yaşam ortamında, sözün söylendiği anı saran bütün insanî varoluşsal durumlarla kazanır.

f-Metin Kurgusu:

Yazılı kültürün alışık olduğu giriş, gelişme, sonuç bölümlerinden oluşan bir metin yapısını sözlü kültürde göremeyiz. Örneğin sözlü kültürün şaheserleri olan destanlarda, destan ozanı zaman sırasına uymaz. Ozan, önce bir durumu anlatır, sonra başa dönüp bu defa ayrıntılarıyla anlatır. Sözlü kültür daha kısa anlatıları bile, yazılı kültür okurlarının alışık olduğu; "giriş-gelişme-sonuç", biçiminde düzenlemez. Gerçekte insan yaşamı da doruğa çıkıp inişe geçen, çizgisel ve düzenli olay örgülerinden oluşmaz.

toplumun dilini kullanmışsa, üslup olarak da sözlü kültüre yabancı olmayan bir üslûb tercih etmiştir.

Bilindiği üzere Kur'an bundan yaklaşık ondört asır önce, yirmiüç yıllık bir zaman diliminde peyderpey "yazısız bir toplum"da yaşayan ümmî bir nebiye indirildi. O da aldığı vahyi çevresindeki insanlara 'okudu'. Nitekim Kur'an'da geçen ve onun ilk emri olan **iqra**[374] emri İbrahimî geleneğin ışığında anlaşılacak bir **okuma**'dır: '...ve İbrahim rabbinin ismini **okudu**/duyurdu (Tekvin, 12:8 ve 13:4.). İşte **Kur'an,** bu nedenle **okunan** mânâsında bir okuma eyleminin adıdır: Muhataplarına **okunan** ve muhataplarınca **işitilen** bir kelâm'dır.[375] "Kur'an okunduğunda onu dinleyin ve susun ki rahmet olunasınız."[376] "Kâfirler dediler ki, bu Kur'an'ı dinlemeyin."[377] Bu âyetlerin de açıkça gösterdiği üzere, Kur'an-ı Kerim nazil olduğunda, Hz. Peygamber tarafından okundu, ve muhataplarınca **işitildi/dinlendi**. Ancak daha sonra yazıya geçirilerek **Mushaf** ismini aldı.

Kur'an'ın evvelemirde bir 'sözlü hitap', bir 'konuşma' olduğu dikkate alındığında, onun, sözlü hitabın üslûbunu kullanmış olduğu da kabul edilmek zorundadır; zira bir düşüncenin sözlü ve yazılı anlatımında kullanılan üslûb birbirinden çok farklıdır.[378]

'Söz, bir konuşan (mütekellim), bir kendisine konuşulan (muhatap) ve özgün bir konuşma ortamını (bağlam) gerektirir. Konuşan konuşurken belli başlı eylemleri yerine getirmeyi amaçlar. Bu amaca bağlı olarak söylediği söz sorma, bildirme, betimleme, buyurma, vb. edimsel bir eyleme dönüşür. Sözün sahibinin amacı salt bilgi verme olabileceği gibi, muhatabını sinirlendirme, sevindirme, teselli etme gibi bir takım eylemler de olabilir.'[379]

Başka bir deyişle, sözün zamanı, mekânı, öznesi, muhatabı, konusu, özgün bir konuşma ortamı vardır. Metin, yazarın amacının gerçekleşip gerçekleşmediğini

---

374 Alak 96/1-3.
375 Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, s., 117,118. Bu konuda geniş bilgi için sözü edilen esere bakılabilir.
376 el-Â'raf 7/204.
377 Fussilet 41/26. Ayrıca bk., el-Mâide 5/83; el-Enbiyâ 21/2; el-Kalem 68/51.
378 Dücane Cündioğlu, *age.*, s. 119.
379 J.R Searle, *Söz Eylem Nedir?*, (trc., Oya Gödekli) Ankara, 1982, s., 187

göremediği bir dil ortamıdır. Ama söz metnin tersine mütekellime bu imkânı tanır. Bu durumda mütekellim duruma göre sözünü yineleyebilir, veya başka türlü formüle edebilir. Bir metnin inşasında da benzer amaçlar güdülebilir. Bu durumda yazar, amacının önemine bağlı olarak, metni, bütün mümkün durumları ve yanlış anlama ihtimallerini göz önünde tutarak kurar. Buna bağlı olarak metin kendi bağlamını kendi içinde taşır. Kur'an'ı anlama konusunda, en büyük zorluğu teşkil eden bağlam sorunu, Kur'an'ın bir metin olarak kurgulanmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Orada bahsedilen her konudan adeta muhatabın haberdar olduğu varsayılır. Demek ki Kur'an potansiyel okurlar ve potansiyel durumlar için kurgulanmış bir metinden çok, muhatabına hitap eden bir '**söz**'e benzemektedir.[380]

Eğer Kur'an'ın bir **söz** olduğu kabul edilirse, **hitap** dilini kullanmasından daha doğal bir şey olamaz. Meselâ, bir hatibin hitâbı sırasında, muhataplarına maksadını dile getirme biçimi ile, bir roman veya bir makale yazarının maksadını dile getirme biçimi, birbirinden farklı teknikler kullanmayı gerektirir. Bir roman veya makale yazarı metnini düzgün cümlelerle, noktalama işaretlerine dikkat ederek, belli bir plan dahilinde ve bütünlük arz edecek şekilde yazıya aktarır. Oysa hatip konuşmasında tekrarlar yapabilir, konudan konuya atlayabilir, ses tonunu, jest ve mimiklerini kullanarak, muhataplarının duygularına da hitap edebilir.

Bugün Kur'an'ın, karşımızda bir metin olarak durmasından hareketle, yazarlar onu yazılı metin olarak tasavvur ettiklerinden, onun iç yapısını ve üslûbunu metin ölçüleriyle değerlendirip anlamaya çalışırlar. Günümüzde -yazarlar örneğinde olduğu gibi- Kur'an, yazılı kültüre göre şekillenmiş bir zihin sahibi tarafından, onun sözlü hitap veya sözlü metin olduğu göz ardı edilerek, yazılı metinmiş gibi okunursa; Kur'an metninde çelişkiler, tekrarlar olduğunu, kompozisyonunda tematik, kronolojik, sistematik açıdan düzen ve bütünlük olmadığını iddia etmek mümkündür.[381]

Bu noktada Kur'an'ın oluşum sürecini hatırda tutmak gerekir. Unutulamamlı ki o bir çırpıda yazılmış bir kitap değildir, bir hareketin yirmi küsür yıllık mücâdele sürecini

---

[380] Bk., Ömer Özsoy, "Çeviri kuramı açısından 'Kur'an Çevirisi' Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, (Bilgi Vakfı) Ankara, 1996, s. 253-270.
[381] Ö. Özsoy, *agm.*

idare etmiştir. Dolayısıyla metin üzerinde yan yana duran bazı ibareler, bir birinden oldukça farklı zamanlarda ve farklı ortamlarda ortaya çıkmıştır. Kur'an'da çelişkili ifadeler görmenin veya içki ile ilgili âyetlerde olduğu gibi, farklı zamanlarda indiği ve bir eğitim süreci olarak anlaşılması gereken, farklı hükümler içeren âyetler sözkonusu olduğunda bunu çelişki olarak görmenin veya nesh'i[382] önermenin gerisinde bu gerçeğin görülmeyişi yatamaktadır.[383]

Özetle Kur'an yazılı metin veya teknik anlamda kitap[384] değil, sözlü hitap'tır. Daha sonra yazıya geçirilerek metin (mushaf) haline getirilmişse de buna ancak sözlü metin diyebiliriz.

b.6. Kur'an'ın Tarihselliği ve Evrenselliği:

Kur'an belli bir tarihte ve Arap diliyle nâzil olmuş, sayısız olayların cereyan ettiği bir zeminde olanları değerlendirmiş, yorumlamış, bazen takdir, bazen tenkît etmiştir. Kuran'ın ilk ve doğrudan muhatapları onun dilini bildikleri gibi, onun bağlamına da vakıftılar; zira Kur'an hem kendi dilleriyle hem de kendilerinin içinde yer aldıkları bağlamda nazil olmuştu. Kur'an'ın evrensel oluşunun dili ve bağlamıyla alâkası yoktur. Dillerden bir dil olan Arapça bir metnin 'dil düzeyinde' evrensel olduğu, bundan ondört asır önce belli bir coğrafyada ve belli bir toplum/kültür içerisinde nâzil olan bir metnin 'bağlam düzeyinde' evrensel olduğu söylenemez. Şu halde sonradan gelen nesiller (dolaylı muhataplar) olan bizler için Kur'an'ın evrensel mesajını doğru anlamanın yolu, onun dil ve bağlamını bilmekten geçer[385].

---

[382] Kur'an'da neshin olup olmadığı varsa hangi anlama geldiği veya neshedilen âyetlerin sayısı gibi konularda İslam âlimleri arasıda görüş ayrılıkları vardır. Biz çalışmamızda bu tartışmalara girmeyeceğiz. Şu kadar var ki, bugün elimizde bulunan Kur'an-ı Kerim'deki hiçbir âyetin ilâhi mesajın doğru kavranması bakımından gereksiz/anlamsız/hükümsüz olmadığı kanaatindeyiz.

[383] Bk. Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, Ankara, 1994, s. 28.

[384] Kur'an'da geçen "kitab" kavramı ilk peygamberden son peygambere kadar, bütün peygamberlere gelen vahyin adıdır. Yani "kitab" kavramı, hem genel anlamda ilâhî vahyin tamamını, hem Tevrat, İncil gibi vahyin diğer bölümlerini hem de Kur'an'ı içine alan soyut bir kavramdır. (Bilgi için bk., Hasan Elik, *age.*, s. 42-45.) Erdoğan Aydın Kur'an'ın, gerek kendisini gerekse Tevrat ve İncil'i "kitab" olarak nitelemesini, onun tahrif edildiğine delil olarak gösterir. Bunun için "kitab" kavramının doğru anlaşılması önemlidir.

[385] Dücane. Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, İst. 1997, s. 19-21. (özetlenerek aktarılmıştır.) Geniş bilgi için bk., *ae.*'in tamamı; Dücane Cündioğlu, *Anlamın buharlaşması ve Kur'an*, İst. 1995.

Fakat Kur'an'ın dil ve bağlam itibariyle belli bir zaman ve toplum ile kayıtlı olması onun evrenselliğine mani değildir. Kur'an'ın insanlığa getirdiği mesaj, Allah Tealanın yaptığı uyarı, öğüt ve tavsiyeler itibariyle tüm insanlık ve tüm zamanlar için yol gösterici ve rahmettir. Ancak bu evrensel mesajın 'doğru' kavranması Kur'an'daki tarihsel boyutun (dil, bağlam, üslup) farkında olmayı gerektirir.[386]

Şu halde Kur'an'ın doğru anlaşılıp yorumlanması için; Kur'an öncesi, Kur'an'ın nüzûl dönemi ve Kur'an sonrası tarih araştırmaları büyük önem kazanmaktadır.

Kur'an'ın evrenselliğinin iki ayırıcı özelliği vardır: Her şeyden önce Kur'an zaman ve mekânla sınırlı olamayan yegâne varlık olan âlemlerin rabbi Allah'ın kelâmıdır. Diğer yandan Kur'an'ın içerdiği ve insanlara rehberliği hedeflediği ana konular olan inanç esasları, ahlâkî ve hukukî prensipler ve ibâdet olgusu, mahiyeti itibariyle, insan doğası/yaratılışı gibi doğrudan zaman ve mekânla alâkalı değildir. Örneğin insanın ve evrenin varoluş amacı, hayatın anlam ve hikmeti, yalan söylemenin veya yoksula yardım etmenin ahlâkî değeri, ibâdet duygusunun insan doğasındaki yeri zaman ve mekânla ilgili unsurlar değildir ki, çağa göre değişsin. Tüm bu konularda zaman ve mekâna göre değişen hakikatin kendisi değil, hakikatin değişen toplumsal, kültürel, şartlara (bağlam) göre yorumlanıp pratize edilmesi (şeriat) dir.

Ortaya koymaya çalıştığımız bu Kur'an tasavvuru ile ilgili olarak akla gelebilecek ilk endişe -bir konuşmamızda E. Aydın bunu ifade etmişti-; böyle bir tasavvurun, Kur'an'ın "mutlak ilahî varlığın evrensel sözü" olması ve "kutsal"lığı ile bağdaşmıyacağıdır. Oysa ilâhi ve beşeri bütün dinlerde "mutlak kutsal" Tanrı'dır. Tanrının dışındaki kutsallar, kutsallıklarını Tanrıya olan nispetinden alırlar. Bu İslâm için de böyledir: Kur'an kaynağı bakımından "Allah kelâmı" olması itibariyle kutsaldır. Fakat tarihin herhangi bir diliminde yaşayan, sınırlı ve eksik varlık olan insanın diline, idrakine indirilmiş olan Kur'an'ın ve diğer ilâhî kitapların "mutlak kutsal"lığından bahsedilemez.[387]

[386] Çalışmamızın amaç ve sınırları nedeniyle biz burada Kur'an'ın hangi boyutuyla ve ne kadar evrensel ve tarihsel olduğu konusuna girmeyeceğiz. Bu konuda bilgi için Mehmet Paçacı'nın *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?* (Ankara 2000) adlı eserine bakılabilir.

[387] Bu konuda bilgi ve değerlendirme için İlhamî Güler'in şu iki makalesine bakılabilir: "Kutsallık ve Dinî Metinlerin Dogmalaştırılması", *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara, 1999, s. 65-85; "Muhtar Bir

Kur'an'ı anlama ve yorumlama hususunda önemli gördüğümüz bazı yönlerine işaret ettiğimiz bu metodolojik donanıma sahip olan her Kur'an yorumcusu, kendi kavrayış ve idrak gücü, gayreti çerçevesinde Kur'an'ı yorumlar. Burada yorumcunun önyargılara sahip olması da kaçınılmazdır; ancak doğru olan onun, önyargılarını değişebilir, tashih edilebilir yargılar olarak görebilme bilincini taşımasıdır. Yorumcuda böyle bir şuur gelişmemişse, o, yine önyargılarının yönlendirici ve saptırıcı etkisinden kurtulamayacaktır.[388]

Yazarlar örneğinde olduğu gibi, mahiyetinin ve üslûbunun farkında olunmadığında Kur'an'ı doğru anlama ve değerlendirme imkânı peşinen yitirilmiş olur. Bundan dolayı yazarların İslâmî inanç ve değerlerle ilgili olarak Kur'an'a atfen ileri sürdükleri görüşleri, çoğu zaman, kendi önyargıları ve yanlış İslâm tasavvurlarının ürünü olup hakikatle ilgisi yoktur.

---

irâde (Allah'ın irâdesi) ve Mümkün Bir Tarihin (610-632) 'Kelâm-ı Kadîm'e ve 'Zorunlu Bir Tarih'e Dönüşmesi", *age.*, s.133-147.

C. MELEK İNANCI

a. Eleştirel Görüşler

Turan Dursun'un konuyla ilgili görüşleri özetle şöyledir: Kur'an'daki "Melekler, Tanrı'nın her türlü işlerini ve verdiği görevleri eksiksiz yerine getirmek üzere görevlendirdiği varlıklardır."

Melekler görevleri bakımından farklı sınıflara ayrılır: Âyet ve hadislerde anlatıldığına göre, meleklerden bazıları Tanrı ve sarayının taşıyıcıları; O'nun tahtıyla sarayının çevresinde bir bakan ya da üst düzey bir komutan, bazıları cennet, bazıları cehennem bekçileri, bazıları insanlarla ilgilenir bazıları ise doğayla.(Râzî, *Tefsir-i Kebir*)[389]

Dursun şöyle devam eder: Gâfir sûresinin 7. âyeti melekleri şöyle anlatır: "Onlar ki arşı yüklenmekteler ve onun çevresindeler; Rablerinin övgüsüyle tesbih ederler. O'na inanırlar. İnananların bağışlanmaları için de O'na yakarırlar."[390] Kur'andaki bu ve benzeri âyetlerden anlaşıldığına göre Tanrı'nın krallık biçiminde egemenliği vardır. Kur'an'da Tanrı "melik"[391], olarak adlandırılır. Ve tabi ki meliklerde olduğu gibi Tanrı'nın "sarayı", "tahtı" ve "kürsü"sü vardır.[392] Kutsal kitaplara göre, ve tabi ki Kur'an'a göre de, Tanrı'nın melekûtu yani krallığı meleklerle yürütülüp yönetilir.[393]

Nisâ sûresinin 172. ve Mutaffifîn sûresinin 21. âyetinde, kimi meleklerden "mukarrabûn", yani "Tanrı'ya yakın olanlar" olarak söz edilir. Cebrail, Mikail, İsrafil, Azrail gibi dört büyük melek krallığın yönetiminde bakan durumundadır.[394]

Dursun'a göre, Tevrat ve İncil'de kullanılan "Rabbu'l-erbâb" (Efendiler efendisi) deyimiyle aynı anlamı içeren "rabbanî" deyimi Âl-i İmrân sûresinin 79. âyetinde

---

388 Bu bağlamda konuya özlü yaklaşımı bakımından şu eser dikkate değerdir; Halis Albayrak, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Yöntem", *Tefsir Usûlü*, İstanbul, 1998. s. 131-154.
389 Turan Dursun, *Din Bu 3*, s.172.
390 Turan Dursun, *Kutsal Kitapların Kaynakları I*, s. 119.
391 Tâhâ 20/114
392 T. Dursun, *age.*, s. 117-122.
393 en-Nâziât 79/5
394 T. Dursun, *age.*, s.133.

kullanılmaktadır.[395] Her ne kadar aynı âyetlerde meleklerin ve peygamberlerin ilâh ya da rab diye nitelenemiyeceği belirtilirse de, Kur'an'da kapalı olarak da olsa melekler tanrılar sırasına konur ve Tanrı'nın ortakları konumundadır: Kur'an'ın bazı âyetlerinde, Tanrı'nın "biz" zamirini kullanarak konuşması da, buna işaret eder.[396]

Kur'an'da anlatıldığına göre; kader, vahiy gibi önemli konuların görüşülüp karara bağlandığı, "En Yüceler Kurulu" vardır.[397] İbni Haldun'a (1332-1406) göre de Peygamberlik, kahinlik, falcılık büyücülük yapanlar bu yüce kurulla iletişim kurduklarını savunurlar.[398]

Tanrı'nın egemenliği krallık şeklinde olunca bu kralın orduları da olacaktır. Tevrat'ta olduğu gibi Kur'an'da da "Rabbin ordularından" söz edildiğini görürüz.[399] Ayrıca şeytanın da orduları vardır ve bu iki ordu savaşırlar.[400]

Kur'an'dan, İblis'in de başlangıçta melek olduğu anlaşılır. Allah meleklere, "Adem'e secde edin" dediğinde, hepsi eder, fakat "İblis" karşı çıkar. Hatta bazı Kur'an yorumcuları, İblis'in önceleri, Tanrı'ya yakın (mukarrabûn) ve "En yüce Kurul"a mensup meleklerden olduğu görüşündedir. Dursun'a göre melek ve şeytanın zıtlığı inancının kökeni Zerdüştçülüğe dayanır.[401]

Dursun, tüm bunları bir araya getirerek, özetle şu sonuca varır: "Aslında teorik olarak reddedilse bile gerçekte tek tanrılı dinlerde, "melekler tanrının ortaklarıdır." Bundan dolayı "tek tanrılı" dinler de aslında "çok tanrı"lıdır.

b. Değerlendirme

Kur'an'a göre melekler Allah'ın, itaat ve ibâdeti sınırsız, günahsız ve "değerli kulları" olup, O'nun varlığı yaratması ve kâinattaki düzeni sürdürmesinde görev

---

395 Âl-i İmrân süresinin 79. âyetinde kullanılan "rabbânî" terimi Sibeveyh'e göre "kendisini özellikle rabbini tanımaya ve O'na itaat etmeye adayan kişi anlamındadır. (bk., M. Esed, *age.*, *I*, 106) Turan Dursun bu âyete atıfla gerçeği saptırıyor.
396 es-Saffât 37/11; Vakıa 56/57, 59. Bk., Dursun Turan, *Kutsal Kitapların Kaynakları I*, s. 136, 137.
397 Sâd 38/67-70.
398 Turan Dursun, *age.*, s. 141.
399 Turan Dursun, *ae.*, s. 144-147.
400 Müddesir 74/31.
401 Turan Dursun, *age.*, s.148.

yaparlar.[402] Başka bir deyişle melekler, Allah'ın kudret ve kuvvetinin, mülkünün ve saltanatının mâiyeti ve memurlarıdır.[403] Ancak bu benzetmeden maddî bir mânâ anlaşılmamalıdır. Görünür, görünmez bütün varlık âleminin tek yaratıcısının, kâinatı idare etmesi için hiçbir varlığa ihtiyacı yoktur.[404]

Kalpleri hakikatten sapmaya meyilli olanların, ilâhî kelâmın, –melekler gibi- gaybî varlıklardan bahseden sembolik ve mecazî (müteşâbih) âyetlerine keyfî anlamlar yükleyerek, kafa karıştıracak şeyler bulmaya çalıştıklarını yine Kur'an ifade eder.[405] Dursun ve Aydın bütün İslâmî inanç ve değerleri olduğu gibi, melek inancını değerlendirme tarzları da Kur'an'ın bu tanımlamasına uygun görünmektedir.

Dursun, bazı Kur'an âyetlerini kendi bağlamından, bütünlüğünden ve üslûbundan bağımsız olarak, arzusu doğrultusunda yorumlayıp, Allah'ın –haşa- tahta kurulmuş bir kral, meleklerin ise O'nun yardımcı ve ortakları olduğunu ifade eder.

Kur'an'da geçen "arş" teriminin, (lafzen "taht" veya "hüküm, iktidar makamı" anlamındadır) bu mecazî kullanımının, Allah'ın bütün yaratıkları üzerindeki hüküm ve iktidarı, anlamına geldiği konusunda -klasik ve modern- bütün müslüman müfessirler görüş birliği içindedirler. Dikkate değer bir diğer husus da şudur ki, Kur'an'da Allah'ın, "kudret ve iktidar makamına" oturduğundan söz edilen yedi âyetin[406] hepsinde bu ifade âlemlerin yaratılmasına ilişkin bir açıklamayla bağlantılı olarak geçmektedir.[407] Hakka sûresinin 17. âyetinde sözü edilen, ahirette "Rabbin arşının meleklerce taşınması" ise Allah'ın kudretinin hesap günündeki tam ve kesin tezâhürünün işareti olarak yorumlanmıştır.[408]

Bütün ilâhî dinlerde olduğu gibi Kur'an'da da melek, Allah'a ibâdet ve itaatin, genel olarak da, "iyiliğin" adetâ sembolü olarak tasvir edilmiştir. Buna karşılık şeytan Fazlur Rahman'ın deyişiyle "kötülük ilkesinin genel adı"[409] olarak nitelendirilmiştir.

---

[402] Sebe' 34/40, 41; er-Râd 13/13; ez-Zümer 39/75; Şûrâ' 42/5; en-Nahl 16/50; et-Tahrim 66/6; el-Enbiyâ 21/26, 27; el-Fecr 89/22; el-Bakara 2/30, 210.
[403] Fecr 89/22; el-Bakara 2/30, 210; el-Hakka 69/17; ez-Zümer 39/75.
[404] Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İnanç Esasları*, Ank., t.s., s. 66.
[405] Âl-i İmrân 7.
[406] el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; er-Râd 13/2; Tâhâ 20/5; el-Furkân 25/59; es-Secde 32/4; el-Hadîd 57/4
[407] Muhammed Esed, *age.*, I, 281, 282.
[408] Muhammed Esed, *age.*, III, 1183
[409] F. Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 245.

İnsan ise hem iyiye hem de kötüye eğilimli, akıl ve irâde sahibi özgür bir varlıktır. İnsan açısından bakıldığında, meleklerin iyiliği istediği ve iyilere yardım ettiği[410], şeytanın ise sürekli kötülüğü telkin ettiği[411] dikkate alınırsa, "iyilik ve kötülük" duygularını melek ve şeytanın insan dağasındaki işaretleri olarak yorumlayabiliriz.

[410] el-Ahzâb 33/41-43; Âl-i İmrân 3/123-125; el-Enfâl 8/9.
[411] el-Â'raf 7/16, 17, 200, 201; el-En'am 6/43.

D. AHİRET İNANCI

a. Eleştirel Görüşler

a.1. Ahiret İnancının Niteliği

Erdoğan Aydın, İslâm'daki Ahiret inancını şöyle değerlendirir: İslâmi inanışta, tıpkı tüm çok tanrılı ve tek tanrılı dinlerde olduğu gibi, bir "öbür dünya" (ahiret) inancı vardır. Ahiret inancı İslâm'a özgü bir inanış olmayıp; gelmiş geçmiş bütün dinlerin ortak inançlarındandır. Ruhlara, güneşe, Zeus'a, putlara tapanların, hepsi de taptıkları tanrıların kurallarına uydukları takdirde, cennete gideceklerine inanırlar.[412]

Bilimsel açıdan bu inanç, verili yaşamdaki doyumsuzluğun sonucu olarak, insanın tüm beklentilerinin karşılandığı koşullarda, süreğen yaşama özleminin, basit bir yansımasından ibarettir. Öyle ki, İslâmi disiplin içinde, İbn-i Sina vb. seçkin ilim adamları bile, hem de İslâmiyeti toptan reddetmedikleri halde, öldükten sonra dirilmeyi, ruhun ölümsüzlüğünü ve ahireti reddetmişlerdir.

Aydın'ın anladığı İslâm'a göre, bu dünya fanîdir ve insanlar için imtihan yeridir. Asıl olan öbür dünya olduğu için, bu dünyada adâlet peşinde koşup mücadele etmenin anlamı yoktur. Nasıl olsa öbür dünyada hak yerini bulacak; iyilerin tüm özlemleri gerçekleşecek, kötüler cezalandırılacaktır. Tabi ki bu dünyada verili düzeni kabullenen, haksızlığa karşı mücâdeleyi önemsemeyen bir anlayış, egemenlerin sömürü düzenine hizmet eder. Bu durumda insanlar; zülme, sömürüye, eşitsizliğe karşı örgütlenip haklarını arayacaklarına ibâdete ve tevekküle yönelirler. Bundan dolayı tarih boyunca öbür dünya inancı; emekçi, dar gelirli ve ezilen kesimlerin sömürü düzenine yedeklenip, avutulması ve uyuşturulmasına hizmet etmiştir.[413]

Aydın, materyalist bakış açısını kavrayan kişilerin, boş hayallere ihtiyacı olmadığından, toplumsal süreçlerde insanlığın önündeki her türden engele karşı

---

[412] Erdoğan Aydın, *İslâmiyet ve Bilim*, s. 5.
[413] E. Aydın, *ae.*, s.1-3.

mücâdelede, gerekli felsefi temele sahip olma bakımından, avantajlı olduğunu ileri sürer.[414]

a.2. Cennet ve Cehennem İnancı

Dursun'a göre "cennet" sözcüğü Arapça değildir. Süryanice'de aynı anlama gelen "gentho" sözcüğünden bozma olabilir. Kur'an'da anlatılan cennetin benzeri Tevrat'ta da var. Örneğin Çıkış bölümü 3. bab 8. âyetinde, Tevrat'ın tanrısı Yahûdîlere, süt ve bal ırmakları akan ırmakların bulunduğu ülkeyi vaad eder. Bu ülkenin de Kenan yöresi, Filistin olduğunu açıklar. Oysa sözü edilen bölgede süt ve bal ırmakları olmadığını herkes bilir.[415]

Dursun, dinin korkudan doğduğunu ve insanın korkularını sömürerek varlığını devam ettirdiğini, dini ayakta tutan korkuların başında da ölüm ve cehennem korkusu geldiğini, Kur'an'ın da bu korkuları sonuna kadar kullandığını ileri sürer.[416]

Aydın ise Kur'an'ın cennet ve cehennem tasvirlerinden hareketle bir takım çıkarımlarda bulunur. Onun bu konuda görüşleri şöyle özetlenebilir:

Kur'an'a göre ahiret, kıyamet adı verilen olaydan sonra başlar. Kur'an'ın tarif ettiği kıyamet sahnesine "korkunç" demek yetersiz, çünkü bu gün tanımlanamayacak ölçüde dehşet vericidir: Çocuğunu emziren kadın çocuğunu düşürecek, insanlar kaçışacak fakat kaçacak yer bulamayacak, denizler kabaracak, gökyüzünün perdesi kalkacak, dağlar yürümeye başlayacak, yer sarsıldıkça sarsılacak ve yıldızlar dökülmeye başlayacak...

Aydın, kıyametin dehşetinden sonra cehennemin dehşetini anlatır, sonra hayal ürünü olarak nitelediği bu cehennem tasvirini, yaşanmış ve yaşanacak dehşetlerin en "insanlık dışı olanı" ve en "zâlimcesi" olduğunu iddia eder. Ona göre, böyle bir cehennem tasvirinin amacı, insanları korkutup sindirmektir. Bu arada Diderot'nun şu deyişine atıfta bulunur: "Bir dindarın cehennem korkusunu kaldırın, dinsel inancını da yok etmiş olursunuz."

---

414 E. Aydın, *ae.* s. 12.
415 Turan Dursun, *Kutsal Kitapların Kaynakları I*, s. 167
416 T. Dursun, *ae.*, s.16-30.

Aydın şöyle devam eder: Cehennemde olduğu gibi, dünyada da sistematik işkence yapanlar olmuştur. Fakat dünyada yapılan işkenceler sınırlıdır. Oysa Tanrı'nın yaptığı işkenceler, hem şiddeti hem de müddeti, ebediliği bakımından, insanların yaptığı işkencelerden daha aşırıdır. Günümüzde, insanın suçu ne olursa olsun, işkencenin çağdışı olduğu kabul edilir. Diğer yandan böyle bir tanrının "merhamet"ten bahsetmesi inandırıcı değildir. Dünyanın en zâlim insanı bile böyle bir vahşeti, teorik olarak hoş görse bile, pratikte yapamayacağı açıktır.[417]

Kur'an, Araf sûresinin 179. âyetinde, "Andolsun ki, cehnnem için de bir çok insan ve cin yarattık.; onların kalpleri vardır ama anlamazlar. İşte bunlar hayvanlar gibi hatta daha da sapıktırlar." der. Zâlimler için cehennem değil de, cehennem için insanlar yaratmadaki mantık çarpıklığı ancak zâlim bir ruh halinin kanıtı olabileceği, dolayısıyla bu tehditleri savuranın Tanrı değil; kalbi, düşünme organı sanan VII. yüzyıl insanı olacağı akla gelir.[418]

Aydın, cehennemdeki azabı şiddetli bulduğu gibi, cennetteki ödülü de abartılı ve gayri ahlâkî bulur. Onun bu konudaki değerlendirmeleri şöyledir:

Cennette Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için, pınar başlarında bahçeler, ipek ve atlastan giysiler, ölümsüzlük[419], çocuk yaşta kızlar, dolu dolu kadehler[420], hurma, nar gibi her türlü meyveler ve yeşillikler...[421] vardır.

Yine Aydın'a göre, Kur'an'da tasvir edilen cennet yaşamı, tam anlamıyla asalak bir Arap aristokrat yaşamıdır. Cennnetle ilgili âyetler özellikle erkeğe ve onun, cinsel meta olarak görülen sürüyle kadın özlemine seslenir. Diğer yandan cennet, tamamen Arap insanının özlemleriyle donatılmıştır: Gölgelik, yeşillik, kadeh kadeh şarap, ırmak... Eğer Peygamber kutup bölgelerine yakın bir bölgede yaşasaydı, herhalde güneşlik bir cennet vaad edecekti.[422]

[417] E. Aydın, *Kur'an ve Din*, s. 59-61
[418] E Aydın. *ae.*, s. 52.
[419] ed-Duhân 44/51-57.
[420] en-Nâziât 79/32-34.
[421] er-Rahmân 55/66-7.
[422] E. Aydın *age.*, s. 63-65.

Sonuç olarak yazarlar; bütün bunlar aslında, bu cennet ve cehennem tasvirlerinin, zaman ve mekân üstü, bilge, erdemli ve merhemetli bir tanrıya ait olamayacağına, olsa olsa bir VII. yy. Arap insanının cennet tasavvuru olabileceğine karar veririler.

b. Değerlendirme

b.1. Ahiret İnancının Niteliği

İspanyol filozofu Miguel de Unamuno, insan arzularının en büyüğü ve en eskisi olan ebediyet duygusunun, hayatın sırrı bakımından temel mesele olduğunu ifade eder. Aynı filozof yok olmaktansa ebediyen cehenneme razı olduğunu 'çünkü hiçbir şeyin hiçliğin kendisi kadar korkunç görünmediğini' söyler. Öte dünya olmadığında bu dünya hayatının hiçbir anlam ifade etmeyeceği görüşüne herkesin katılması zorunlu görülmese de ölümsüzlük inancının, şu veya bu şekilde insanlığın çok büyük çoğunluğu tarafından, geçmişte olduğu gibi bugün de kabul edildiği bir gerçektir.[423] Ahiret inancı ibtidaî kavimler dahil, tanrının varlığını kabul eden hemen hemen bütün din ve düşünce sistemlerinde mevcuttur.[424] Fakat ölümden sonraki hayatın mahiyeti konusundaki görüşler insanın, din, Tanrı ve bizzat kendisi hakkındaki görüşlerine bağlı olarak değişmektedir.

Kur'an'a göre ahiret son hakikat ve karar anıdır. O gün kişinin dünyadaki davranışlarının, hayat tarzının, ideolojilerin ve dinlerin değeri ortaya çıkacaktır.[425]

İnsanın, bütün duygu, düşünce, söz, fiil ve davranışlarının şuuruna vardırılacağı bir anın, "saatin" geleceği inancı ve bilinciyle yaşaması, ahlâkî değer yapısının gelişimi için önemlidir. Kur'an'daki, kıyamet günü insanın iç yapısının nasıl gözler önüne serileceğinin canlı tasvîri, aslında Allah'ın, insanın bu hayatta ulaşmasını arzu ettiği bir durumdur. Kendi nefsini röntgenle inceler gibi iç muhasebeye çeken kimse, kendi noksanlıklarının farkında olarak, hesabını verebileceği bir yaşam tarzı ortaya koyar ve tüm düşünce ve davranışlarının insanların gözü önüne serilmesinden asla korkmaz. Bu bir bakıma kişinin ahlâkî şahsiyetinin tamamen içten dışa çevrilmesidir. Fazlur Rahman

---

[423] Bk., Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, 1991, s., 9,10.
[424] Bekir Topaloğlu, "Ahiret", *DİA*, İstanbul 1998, I, 543.

Kur'ân'nın temel terimlerinden olan "takvâ"nın kişinin herkese açık olan hayatı ile şahsî hayatının birleşmesi anlamına geldiğini ifade eder.[426]

Anlaşılacağı üzere ahiret inancının temel fonksiyonu, yaratılış gayesi Allah'a kulluk, ahlâkî imtihan ve yeryüzünde ahlâk kuralları üzerine bina edilmiş bir ilişki ağı oluşturmak olan insana gerekli olan sorumluluk duygusunun geliştirilmesi ve ahlâkî değerlerin desteklenmesidir. Zaten amaçsız ve sonuçsuz bir imtihan anlamsız olurdu. Bundan dolayı bütün vahiy geleneği boyunca olduğu gibi, Kur'an'da da Allah'ın vurguladığı ve kurtuluşun anahtarı olarak işaret ettiği üç temel prensibin "Allah'a, ahirete iman ve güzel ahlâk" olması tesâdüfî değildir.

Sonuç olarak Kur'an'a göre ahiret inancı, kendilerini geçici olan dünyevî menfaatlere kaptıranlara aslî sorumluluklarını hatırlatarak, insanın dünyada yapacağı tercih ve davranışlarını olumlu yönde etkilemeyi amaçlar.[427] Yoksa ahiret, yazarların ifade ettiği gibi, insanın dünyevî sorumluluklarının erteleneceği bir yer değildir.

b.2. Cennet ve Cehennem İnancı

Kur'an-ı Kerim'in cennnet ve cehennem tasvirlerini doğru anlamak için öncelikle farkında olunması gereken iki husus vardır. Bunlardan birincisi, Kur'an'da ahiret gibi gaybî konuları içeren anlatılar müteşabih nitelikli, yani mecazi anlatımlardır.[428] Zira 'Kur'an-ı Kerim'de cennet nimetlerinin hiçbir nefsin anlayamayacağı bir mahiyet taşıdığı ifade edilmiş[429], bir kudsi hadiste de iyi kullar için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir zihnin tasavvur etmediği nimetler hazırlandığı haber verilmiştir.[430] Makdisî gibi bazı âlimler, naslarda tasvir edilen cennet nimetleri ve cehennem sıkıntıları ile dünyadaki benzerleri arasında mevcut münasebetin manada ve mahiyette değil, sadece isimlerde ve kelimelerde olduğunu'[431] belirtmişlerdir.

---

425 es-Saffât 37/21; ed-Duhân 44/40; el-Mürselât 77/13; Âl-i İmrân 3/55; Bakara 2/48; el-En'am 6/64; ez-Zümer 39/30, 31.
426 F. Rahman, *age.*, s. 215.
427 el-Kasas 28/83; el-İsrâ 17/72; eş-Şûrâ 42/36-38; Âl-i İmrân 3/14,15.
428 Kur'an'ın bu üslûbuna daha önce değinilmişti. Bk. "Allah Tasavvuru" nun değerlendirmesi
429 es-Secde 32/17.
430 Buhârî, "Tevhid", 35; Müslim, "Cennet", 3-5.
431 Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 228.

İkinci husus ise Kur'an üslûbunun özellikle kıyamet sahnelerinde kullandığı en güçlü anlatım aracı olan 'tasvirî' anlatımdır. Kur'an, gözle görülen hadiselerin, manzaraların, zihinde oluşan soyut mefhumların ve ruhî hallerin yanı sıra, insan tipleriyle beşer tabiatını hisse ve hayale hitap edecek şekilde tablolaştırır. Böylece zihinde oluşan o soyut mefhumlar, ruhî haller, hareketlenip insan tiplerinin ve tabiatının somutlaştığı canlı bir sahneye dönüşür. Bir de bunlara diyalog eklenince dinleyici, okunmakta olanın bir kelâm veya bir mesel olduğunu unutup, tasvir edilen sahnedekilerden biriymiş gibi etkilenir; böylece anlatı, hakikatin ve hayatın kendisi olur.[432] Kur'an'ın kıyameti böyle canlı ve etkileyici bir üslûpla tasvir etmesinin gayesi, "gurur", "katılaşmış nefis aldatması" ve "bencilce çıkarların" girdabına kapılan, adeta iyi ile kötüyü ayırdedebilme yetisi körleşen insanı sarsıp kendine getirmektir.

Büyük insan kitlelerine hitap etmeyi amaçlayan dinler bütün tâlimat ve telkinlerinde, özendirici ve caydırıcı tedbirlerinde onların duygu, düşünce ve idrak seviyelerini hesaba katmışlardır. Bu sebeple semavî dinlerde, özellikle İslâmiyet'te, naslar çerçevesinde yer alan cennet–cehenem tasvirlerini söz konusu bakış açısından değerlendirmek gerekir. Bedenî ihtiyaçları gideren, cismanî zevkler sağlayan cennet nimetleri aslında cennet sakinleri için amaç değildir.[433] Bu şekilde cennetin maddî zevkleri, daha asil ve üstün manevî lezzetlerin temsili, cehhennemin hissedilir azapları da daha dehşetli diğer manevî azapların temsilidirler. Bu amacı gerçekleştirirken Kur'an'ın araç olarak Arap zevk ve anlayışını ön plana alması da yadırganamaz. Çünkü vahiy ilkin Araplara ve Arap diliyle hitap ettiğinden, onların hiçbir zaman hissetmedikleri büyük arzulardan bahsederken, idraklerine zor gelen yeni terimler yaratmamak için, kendi öz ifadelerini kullandı.[434] Ancak, cennettekiler asıl mutluluğu

---

[432] Seyyid Kutub, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, (trc. Kamil M. Çetiner) İstanbul 1997. s. 7, 8. Örneğin kıyamet günü günahkârların çaresizliğini Kur'an şöyle ifade eder: "Görsen o vakit mücrimler, Rablerinin huzurunda başlarını eğmişler"

[433] Bekir Topaloğlu, "Cennet", *DİA*., İstanbul, 1993, VII, 383.

[434] Suphi Salih, *Ölümden Sonra Diriliş*, (trc., Şerafettin Gölcük) İstanbul 1981, s., 182,186. S. Salih bu görüşlerin Şeyh Abdulkâdir Mağribî'ye ait olduğunu belirtir. Bu bağlamda şu ilâhi ifade dikkate değerdir: "Gönüllerin özleyeceği, gözlerin hoşlanacağı her şey orada vardır. Ve siz orada ebediyen kalacaksınız." Peygamber as. cennetteki sınırsız imkân ve mutluluklardan söz ettiğinde yanında bulunanlar zaman zaman cennette at, deve, vb. şeylerin de bulunup bulunmadığını sormuşlardır, o da, "Allah sizi cennete koyarsa orada canınızın arzuladığı ve gözünüzün hoşlandığı her şeyi bulursunuz." diye cevap vermiştir. (Tirmîzî "Sıfatü'l-cenne", 11)

manevî tatminde bulacaklardır; ebedî mutluluğun simgesi olan cennetteki en büyük nimetin Allah'ın rızası olduğu Kur'an'da açıkça ifade edilmiştir.[435] Cehennemde de manevî azaplar ön plandadır: Cehennemlikler başarıya ulaşamazlar, ihmale uğramış, terkedilmiş olarak bütün isteklerden mahrumdurlar[436]. Ahiret hayatının umutsuzluğu daha büyük başka bir umutsuzluk getirir. Allah onlardan rahmetini, müsamahasını esirger ve onların yüzlerine bile bakmaz; hayal kırıklığına uğrarlar.[437]

Kur'an'da hâkim olan temaya göre insanla Allah arasındaki aslî münasebet sevgi ve merhamete dayanır. Esmâ-i hüsnâ içinde kâinata ve özellikle insana yönelik olanlardan sadece iki veya üçü 'kahır' ve 'gazap' ifade etmekte, diğerleri karşılıklı rıza ve muhabbet anlamını içermektedir. İslâm'da aslolan kulun itaat etmesi, Allah'ın dünya ve ahirette mükafatlandırmasıdır. Ceza aslî unsur olmayıp kötülüklerin önlenmesi için bir tedbirdir.[438]

Sonuç itibariyle, adâletin gereği olarak evrensel bir ilke olan "ceza ve ödüllendirmenin", Kur'an'da mutlak adâletin kaynağı ve timsali olarak tanıtılan, rahman ve rahim Allah nazarında, zulüm ve işkenceye dönüşeceği endişesi, ancak vahye inanmayanlarca bir anlam ifade edebilir.

---

435 "Allah mümin erkeklerle mümin kadınlara içlerinde ebedî kalacakları, zeminlerinden ırmaklar akan cennetler, Adn bahçelerinden güzel meskenler vaad etti. Allah rızası ise hepsinden üstündür. İşte en büyük saadet de budur." et-Tevbe 9/72.

436 el-En'am 6/21, 35; Yunûs 10/17, 70; el-Câsiye 45/34; el-Me'âric 70/40, 51 vd.

437 Âl-i İmrân 3/77, 176; en-Nisâ' 4/137, 168; el-En'am 6/94; Hûd 11/21; el-Mümtehine 60/13; el-Ankebût 29/23.

438 Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, VII, 228.

E. KADER İNANCI

a. Eleştirel Görüşler

a.1. Kader İnancı ve İnanın Hürriyeti

Yazarlar İslâm'ın "kader" inancını, daha çok "insanın özgürlüğü", "iyilik-kötülük" ve "rızık" konuları bağlamında tartışırlar. Fakat genel olarak araştırmacılarımızın anladığı kader anlayışında, her şey, tanrı tarafından belirlenmiş ve hiçbir "ahlâkî" "hukukî", "değer"ve "norma" bağlı olmaksızın, Tanrı'nın 'keyfi gereği' gerçekleşmektedir. Bu işleyişte insanın herhangi bir katkısı olmadığı gibi, maddî şartların da belirleyiciliği yoktur. Her şey metafizik bir güç tarafından, herhangi bir kurala bağlı olmaksızın, idare edilmektedir. Örneğin, Turan Dursun Kur'an dan bir takım âyetler[439] aktardıktan sonra şöyle der: "Kısacası, üç dinin kutsal kitaplarına göre de, "ipler" tümüyle tanrının elinde. Cüz'i irâde yok mu insanlarda? "Kutsal kitaplar"ın anlatımları açık. İnsanı, "doğru yola koyan da, saptıran da O" olduktan sonra, insanda "var" gösterilen "cüz'i irâde" işin kandırmacası."[440]

Dursun'un, insan hürriyeti konusundaki değerlendirmeleri özetle şöyledir: Kur'an'da "irâde" kavramının kendisi değil, türevleri yer alır. İrâde, karşımıza çıkan seçeneklerden birini seçebilme gücüdür. Ancak irâdesi olan seçim yapabilir. Ne var ki, Kur'an'da hiçbir yoruma gerek kalmayacak biçimdeki açık anlatımlara göre, insanın böyle bir seçim yapabilmesi "Tanrının irâdesi"ne bağlıdır: "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz."[441] "Biz dileseydik herkese hidâyet verirdik fakat cehennemi tamamen insanlarla dolduracağıma dair benden söz çıkmıştır."[442] Bu ve benzeri âyetler insanın irâdesinin özgür olmadığını açıkça ortaya koyar.

Dursun, kelâm âlimlerinin bu konudaki görüşlerini de şöyle değerlendirir: İnsanın özgürlüğü konusunda İslâm kelâmcıları farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Cebriye mezhebi, âyet ve hadislere sadık kalarak, insanın, "rüzgârın önünde uçan yaprak"

---

[439] el-En'am 6/39, ez-Zümer 39/36, 37, el-Mü'min 40/33

[440] Turan Dursun, *Kutsal Kitapların Kaynakları I*, s.33.

[441] el-İnsân 76/13, et-Tekvîr 81/29.

misali Allah tarafindan yönlendirildiği, özgür olamadığı görüşünü savunur. Eşarî'nin görüşü de buna yakın olduğu için, "el-cebri mutevassıt" (orta dereceli zorunluluk) olarak nitelendirilir. Maturidî mezhebi zorlamalı yorumlarla insan irâdesini biraz olsun kurtarma çabası gösterir. Mutezile mezhebi ise biraz daha zorlamalı yorumlarla bu çabayı önemser ve insanın özgür olduğunu savunur. (Hayalî, *Kasîdeti'n-Nûniye*)[443]

Aydın'a göre de, Allah, hem kâfirlerin kalplerini, kulaklarını mühürlemiş[444], yani onların doğru yolu bulmalarına engel olmuş, hem de inanmamalarından dolayı onları sorumlu tutmuştur. Başka bir deyişle Allah hem daha ana karnında iken insanın kaderini yazmış, nasıl bir insan olacağını belirlemiş, hem de azapla tehdit etmiştir ki, bu adil bir davranış olmadığı gibi, zâlimcedir.[445] O, en ilkel ve metafizik felsefenin bile hem "kader" hem de "ceza"dan aynı sistem içinde bahsedemeyeceğini ifade eder.[446]

a.3. Kötülük Problemi

Yazarların anladığı kader anlayışında, "Allah'ın irâdesi"nin dışındaki irâdelere, hiç yer olmayınca, Tanrı'yı, dünyadaki bütün kötülüklerin sebebi olarak görürler. Buradan hareketle eğer bir tanrı varsa bile, bunun zâlim bir tanrı olması gerektiğini iddia ederler. Örneğin, Aydın konuyla ilgili olarak Hadid sûresinin 22. âyetini[447] aktarır ve şöyle yorumlar: "Açıktır ki bu sözün gerçekten varolan bir yaratıcının sözü olduğuna inananlar, dünyada yaşanmış tüm belaların önceden saptanmış ve Allah'ın ürünü olduklarını kabul etmek zorundadırlar."[448] der ve şöyle devam eder: "Allah'ın mutlak irâdesi altında olduğu iddia edilen dünyamızda mevcut olan sınıf ayrımlarının, cehaletin, açlığın, bilim çare bulamıyor diye milyonlarca insanın hastalıklardan ölmesinin adı adâletsizlik değil midir? Eğer Allah varsa, bunlara müdahale etmemesi, adâletsizliğe suç ortağı olması, daha ötesi bu haksızlıkların aslî faili olması demek değil midir? Dünyanın geri kalmış ülkelerinde doğan çocukların günahı ne ki, Allah onların,

---

[442] es-Secde 32/13. Ayrıca bk., el-Ahzâb 33/17, el-Fetih 48/11, Hûd 11/107.
[443] Turan Dursun, *Din Bu 3*, s. 148-150.
[444] el-Bakara 2/7
[445] E. Aydın *Kur'an ve Din*, s. 37, 38.
[446] E. Aydın, *İslâmiyet ve Bilim* s. 87.
[447] "Yeryüzünde sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce o, Kitapta bulunmasın."

asgari yaşama, sağlık, eğitim, olanaklarına sahip koşullarda dünyaya gelmeleri için gücünü kullanmıyor?" diye soran Aydın, bu soruyu, "ya Allah yoktur, sömürücü egemen güçler O'nu kendi çıkarları için paravan yapmaktadır, ya da O zulme sessiz kalan, daha doğrusu onu kendisi yapan zâlim bir tanrıdır" diye cevaplar.[449]

Dursun da bu konuda "İslâm inanırlarından kendilerine "Sünnet Ehli" (Peygamber ve arkadaşlarının yolunu izleyenler) adını verenlere göre, iyiliği de kötülüğü de yaratan tanrıdır"[450] diyerek Aydın'ın eleştirilerine benzer yorumlar yapar.

Aydın'a göre, Kur'an "hayır ve şer" konusundaki bu yaklaşımıyla, özetle, şöyle bir mesaj vermek istiyor: "Sel, yıldırım, eşitsizlik, çocuk ölümleri gibi felaketlere aldırmayın! şerre karşı bilimsel çareler aramaktan, örgütlenip mücadele etmekten vazgeçin! Bu dünya hayatı geçici ve önemsizdir, siz ibâdet edip ahirete hazırlanın!" Ona göre, dinsel mantığın bu anlayışıyla, egemen sınıfların çıkarları örtüşmektedir. Oysa bu anlayış çağdaş insanlık değerleri ve ezilen mazlum insanlar açısından ahlâkî değildir.[451]

a.4. Rızkın Paylaşımı:

Turan Dursun'a göre kutsal kitaplar, özellikle de Kur'an, "rızık", yani yiyecek ve içecek konusunda, insanı tanrıya yönlendirir, insana düşen ibâdet etmek ve Allah'a karşı gelmekten sakınmaktır. Gerisi Allah'a kalmıştır.[452] İnsanlar arasında, rızkı Allah paylaştırır. Başka bir deyişle zenginliği de fakirliği de veren Allah'tır. Ancak O, bu paylaşımı bir hikmete binaen yapar; bunun iki sebebi vardır: 1. Fakirlerin, darlığa sabredip etmeyeceklerini imtihan etmek. 2. Allah insanların bazılarını yoksul, bazılarını da zengin yaparak, varlıklıların yoksulları işçi olarak çalıştırmalarına olanak sağlamak.[453] Oysa gerçekte tüm bunlardan amaçlanan inanmaya elverişli kitlelerin zenginler yararına uyutulması ve sömürülmeye müsait hale getirilmesidir.[454]

---

[448] E. Aydın, *Kur'an ve Din,* s. 41.
[449] E. Aydın, *İslâmiyetin Ekonomi Politiği,* s. 54,55..
[450] T. Dursun, *Kutsal Kitapların Kaynakları I,* s.32.
[451] E. Aydın, *Ahlâk Anlayışı ve Kadın Sorunu,* s.47-49.
[452] Tâhâ 20/132. Bk., T. Dursun, *Din Bu 1*, s.149.
[453] ez-Zuhrûf 43/32 Bk.,T. Dursun, *Din Bu 2,* s.155.
[454] T. Dursun, *Kutsal Kitapların Kaynakları I,* s.47.

Aydın'ın bu konudaki yaklaşımı pek farklı değildir. O, Kur'an'a göre[455], hayat için geçerli olan rızkın, Allah'ın nimeti olduğunu, O'nun da rızkı dilediğine dilediği kadar verdiğini belirtir. Ona göre, ilâhî rızıklandırma düzeninde, "çalışma" ve "emek" değil, "Allah'ın dilemesi" ve "keyfiliği" belirleyicidir.[456]

Aydın şöyle devam eder: Oysa, rızkın Allah tarafından değil de sömürmek, çalışmak, gasp, miras gibi insanî reel ilişkilerle elde edildiğini, tanrıların bu süreçte hiç yer almadığını biliyoruz.[457] Öyleyse Kur'an bu açıklamalarla neyi hedeflemektedir? Aydın Kur'an'ın bu yolla sınıflı toplum düzenini kutsayıp meşrulaştırdığını iddia eder. Özellikle kader anlayışı, sömürünün ve eşitsizliğin devamının önemli araçlarındandır. Aydın bu görüşünü Napolyon'un şu deyişiyle destekler: "Din olmadan servet eşitsizliklerini sürdürmek imkânsızdır. Karnı tıka basa dolu bir adamın yanı başında bir başkası açlıktan ölmekte ise, berikinin bu durumu kabullenmesi için, yetkili bir makamın çıkıp ona; "ne yapalım tanrının dileği böyle; bu dünyada zenginler ve yoksullar olması gereklidir ama öteki dünyada, sonsuzluk âleminde, bölüşüm başka türlü olacaktır", demesi gerekir. (Maurice Duverger, *Politique Sociale*)[458]

b. Değerlendirme

b.1. Genel Olarak Kader İnancı ve İnsan hürriyeti

Teolojik veya materyalist bütün felsefî ekoller determinizm ve özgür irâde problemleriyle ilgilenmişler, bu konuda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Konu felsefi ve metafizik nitelikli olmakla birlikte, toplumsal düzlemde de değerlendirilebilir; çünkü kişinin bu konudaki görüşü, olaylara göstereceği tepki yanında, toplumsal davranışlarını da belirler. Bu bağlamda, gerçekten yazarların da iddia ettiği gibi, müslüman toplumlardaki geriliğin ve sömürünün sebebi İslâm'ın kader anlayışı mıdır? Kader inancının toplum ve bireyler üzerinde böyle bir etkisi varsa ilk

---

[455] el-Enam 6/14; Âl-i İmrân 3/26,27,37; er-Râd 13/26; el-Bakara 2/245,261; el-İsrâ 17/21-26; et-Tevbe 9/28.
[456] E. Aydın E., *İslâmiyetin Ekonomi Politiği*, s.48, 49.
[457] E. Aydın, *İslâmiyetin Ekonomi Politiği*, s.47.
[458] E. Aydın, *Kur'an ve Din* s. XV.

müslümanlar üzerinde, neden bu etkisini göstermedi? Kader anlayışı insan hürriyeti için bir engel mi gibi sorular önem kazanmaktadır.

Meseleye pratik olarak bakıldığında insan için ancak sınırlı bir alanda hürriyet söz konusu olduğu görülür. İnsanın dünyaya gelişi, ölümü, fizikî ve ruhî yapısı ve imkânları, cinsiyeti vb. temel seçimleri kendi elinde değildir. Bu durum insanı, kendisini aşan bir varlıkla yüz yüze getirmekte, sonsuz hürriyete sahip mutlak bir varlığı düşündürmektedir. Reddi veya kabulü olsun, mutlak varlık üzerine düşünmeden hürriyet meselesi çözülemez.[459]

İnsana hürriyet tanımamak hem tecrübeye uymaz –çünkü insan hür olduğu bilincine kendi tecrübesiyle varır- hem de insanı, fiilleri açısından sorumsuz kılması bakımından temellendirilemez.[460] Bu durumda temel sorun, insanın hür olup olmadığı değil, insanın kendisiyle ilgili ama kendisinin belirleyemediği alanın kim/ne tarafından belirlendiği veya insanın hürriyetinin kaynağı ve sınırıdır. Dolayısıyla insan hürriyetini değerlendirirken bu temel sorunu merkeze almayan her bakışın meseleyi kavraması zorlaşır.

İnsan için sınırsız hürriyet mümkün olmayan bir durum olarak görünmektedir. Materyalistler nedensellik prensibini, sebep-sonuç ilişkisinin zorunluluğunu kabul edip bunları materyalist ekolün temelleri olarak değerlendirmektedirler. Eğer insan davranışları da bu prensibe göre belirleniyor ve insanın bütün hareketleri kaçınılmaz olarak bazı kanunların belirleyiciliği altında ise, insanın özgürlüğü, kendi kaderini kendi tayin etmesi nasıl mümkün olacaktır?[461] İnsanın tecrübeyle sabit olan sınırlı özgürlüğünün kaynağı "doğa" ise bu, doğanın bir nevi tanrılaştırılması demek değil midir? İslâm, sonucu "kendi kendine var olamayan" doğal bir vasıtaya değil, "kendi kendine var olabilen" mutlak ve hakîm varlığa, Allah'a bağlamıştır.

Hürriyet alanı, akıl ve bilgi edinebilme alanı ile yakından ilgilidir. İnsan için sebep ve sonucunu kavrayamadığı bir alanda özgürlük ve seçimden söz edilemez. Medeniyetler geliştikçe insanın "bilgi edinebilme alanı" değil, "bilgi" alanı genişler.

---

459 Necati Öner, *İnsân Hürriyeti*, Ankara 1995, s. 32, 33
460 Necati Öner, *age.*, s. 63.
461 Murtaza Mutahharî, *İnsân ve Kader*, İstanbul, 1989, s. 46.

Bilgi alanının gelişmesi hürriyet alanının genişlemesi anlamına gelmez. Bahis konusu genişleme mümkün olan alan içinde gücün etkinliğinin artmasıdır. Allah'ın sınırsız, mutlak hürriyet alanı insanın sınırlı hürriyet alanını kapsar.[462] Bu, insanın hür olmadığı anlamına gelmez. Sadece insan hürriyetin sınırlılığını ifade eder.

b.2. Kur'an'ın "Kader ve İnsan Hürriyeti" Konusuna Yaklaşımı

Kur'an'ın konuya yaklaşımını doğru anlamak için öncelikle iki hususa dikkat etmek gerekir. Bunlardan ilki yukarıda kısaca değindiğimiz meselenin özünün ve Kur'an'nın tarihî arka planının iyi kavranmasıdır. Bütün düşünce tarihi boyunca olduğu gibi Kur'an'ın hitap ettiği insanlar için de asıl sorun, insan hayatında kendi irâdesi dışında gerçekleşen yaşlılık, ölüm, ecel ve musîbetlerin kim tarafından belirlendiğidir. İslâm öncesi Arap şiiri, insan hayatının bu yönlerinin "dehr" (zaman) tarafından belirlendiğine ilişkin atıflarla doludur.[463] Kur'an, cahiliyye Araplarının dehr kavramını ilahlaştıran bu inancını kesin olarak reddetmiş, onun yerine Allah'ın ilim, irâde ve kudretini koymuştur.[464] Allah'a bir çok ortakların koşulduğu, ulûhiyetin parçalandığı bir ortamda Allah'ın gücünün ve mutlak ulûhiyetinin vurgulanması, her şeyin (bu arada insan fiilerinin de) gerçek sahibinin Allah olduğunun söylenmesi anlaşılır bir durumdur. Kur'an'da özellikle Allah'ın belirleyiciliğini ön plana çıkaran âyetlerde problem doğrudan Allah'ın ilim irâde ve kudreti ile ilgili olarak ortaya konulmaktadır. Bu açıdan O'nun dışında bir varlığın O'nun mülkünde, O'nun ilim ve irâdesi dışında fiil yapmasını mümkün görmek, Kur'an'ın öngördüğü Allah inancı olan "tevhid" ile bağdaşmamaktadır.[465]

İkinci önemli nokta da şudur; 'Kur'an bütün dünya olaylarını (tabiî, sosyal ekonomik) tasvir ederken hem tabiî hem de dinî terimler kullanmıştır, ancak bu iki tür terim arasında bir çelişki söz konusu olamaz. Aksine zaten dinî terimler, tabiî bir dili önceden varsaymakta olup, onun yerine geçme şöyle dursun, onu bizzat kendi içinde

---

[462] Necati Öner, *age.*, s. 59.
[463] Bk. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. Ethem Ruhî Fığlalı), Ankara, 1981, s. 108
[464] "Onlar hala: 'Bu dünyadaki hayatımızdan başka bir şey yok' derler, 'Dünyaya geldiğimiz gibi ölürüz ve bizi ancak zaman (dehr) yok eder...'" (el-Câsiye 45/24) De ki: 'Size hayat veren ve sonra sizi öldüren, Allah'tır; ve sonunda hepinizi kıyamet günü bir araya toplayacaktır...'" (el-Câsiye 45/26.)

bulundurmaktadır: [Meselâ] rüzgar ve bulutlar yağmurun sebepleridir. Fakat yağmuru yağdıran ve bu tabiî sebepler içerisinde kainatı idare eden yine Allah'tır. Birer açıklayıcı formül olarak tabiî sebeplerin gerekliliği tatmin edici bir şekilde sunulduktan sonra dinî terim, varılan en son açıklayıcı noktadır.'[466] Örneğin Kur'an âyetlerinin bir kısmında, gökleri ve yeri var edip idare edenin, gemileri yürütenin[467], dilediğine rızkı, hidâyeti, dalaleti , kötülüğü verenin Allah olduğu ifade edilir.[468] Bu minvaldeki âyetler olayların dini ve son açıklamalarıdır. Diğer yandan Kur'an'da, "insana uğrunda çaba gösterdiği dışında bir şey verilmeyeceği"[469] "Allah'ın hiçbir zaman kullarına haksızlık yapmayacağı"[470] "Allah'ın her şeyi belli bir ölçü" dahilinde yaratıp idare ettiği[471], Allah'ın, insanları "hangi yöne isterlerse o yöne çevirdiği"[472], dileyenin iman dileyenin inkâr edebileceği[473] kâfirlerin kendi davranışlarından dolayı kalplerinin mühürlediği; "yaptıkları fenâlıklar yüzünden"[474] ve O'na inanmadıklarından dolayı gönüllerini ve gözlerini ters çevirdiği"[475], "bir millet durumunu değiştirmedikçe, Allah'ın onların durumunu değiştirmeyeceği"[476] "denizde ve karada işlenen her kötülüğün insanın kendi elleriyle işledikleri yüzünden"[477] olduğu vb. ifade edilir. Bu âyetlerin bir kısmı konuyu Allah'ın kudret ve irâdesi bakımından, sonuç olarak, diğer kısmı da insanın hürriyeti ve sorumluluğu bakımından sebepleri bağlamında ele alır. Diğer bir deyişle, 'bir kısmı tekvinî (ontolojik)dir, bir kısmı da teklifî (ahlâkî) dir.'[478]

'el-Kadr' veya 'el-kader' sözlükte bir şeyin sınırı, miktarı, ölçüsü, kıymeti demektir. Allah'ın fiili olarak kader, Kur'an'da Allah'ın her şeyi bir ölçüye göre, sebep sonuç ilişkisi içinde, düzenli, sınırlı, kimlikli, muayyen ve kurallı yaratması anlamında

---

[465] Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul, 1997, s. 8.
[466] F. Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 184,185.
[467] İbrâhim14/32, 33 vd.
[468] İbrâhim 14/4; Âl-i İmrân 3/26; el-A'raf 7/79; ez-Zâriyât 51/58; eş-Şu'ara 26/78,79; es-Secde 32/13; et-Tekvîr 81/29 vd.
[469] en-Necm 53/39; et-Tûr 52/21.
[470] Fussilet 41/46.
[471] et-Talâk 65/3; A'lâ 87/2, 3.
[472] en-Nisâ 4/115.
[473] el-Kehf 18/29.
[474] el-En'am 6/49.
[475] el-En'am 6/110.
[476] er-Râd13/11; el-Enfâl 8/53.
[477] er-Rûm 30/41.

kullanılır.[479] İslâm'ın kader anlayışı konusundaki özgün mantığı, ancak söz konusu Kur'an ifadelerinin onun ana fikri ve Allah-insan-âlem ilişkisi çerçevesinde, vahyin kullandığı üslûb göz önünde bulundurularak okunmasıyla doğru kavranabilir. Zira tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de bazı anlayış ve ekoller bu âyetlerin bir kısmını ön plana çıkararak İslâm'ın, ya "kaderciliği" veya "insanın kendi kaderini kendisinin belirlemesini" öngördüğünü iddia ederler.[480]

Kur'an'dan anlaşıldığına göre, sınırsız ve düzenli sebepler sistemi ilâhî orijinli olup, her şey Allah'ın ilmi ve kudreti dahilinde ama belli bir hikmete ve nizama (sünnetullah) istinaden cereyan etmektedir. İşte "kader"den anlaşılması gereken de budur. İnsan ancak Allah'ın izni ve irâdesi sonucu verilmiş bir güç ve hürriyete sahiptir. Allah yarattıkları arasında sadece insana hürriyet vermeyi, ona hürriyeti nispetinde sorumluluk yüklemeyi, hiç kimseyi gücünün yetmeyeceği şeyden sorumlu tutmamayı irâde ettiğini açıklamıştır. Böylece sebep-sonuç ilişkilerine bağlı olarak işleyen ölçüler (kaderler) çerçevesinde insan, seçimleri ve tavırlarıyla kendi konumunu belirler. Bu anlamda insan kendi kaderini kendisi tayin eder.[481] Ancak bütün varlıklar gibi insan da Allah'a rağmen, güç ve hürriyete sahip olamaz.

Kur'an'da, 'insanın yaratılışından itibaren nasıl hareket edeceği, ne yapacağı ve ne olacağı, hatta cennete mi cehenneme mi gideceğinin değişmez sürette belirlendiği,

---

478 İlhami Güler, *Alah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 94.

479 İlhami Güler, *age.*, s. 95. Kader kelimesinin bu anlamının Kur'an'da kullanımıyla ilgili olarak şu âyetlere bakılabilir; "Allah her şey için bir ölçü (kader) koymuştur." (et-Talâk 65/3) ayrıca bk., el-Müzzemmil 73/20; el-A'lâ 87/2, 3; el-Ahzâb 33/62 vd. Allah'ın koyduğu ölçülere (kader) örnek olarak da şu âyetlere bakılabilir: el-Enbiyâ 21/105; er-Râd 13/11; el-En'am 6/129; el-İsrâ 17/16; en-Nûr 24/55 vd.

480 Örneğin Cebriye adı verilen ekole göre insanın hiçbir davranış özgürlüğü yoktur. O rüzgarın sürüklediği bir yaprağa benzer. Her türlü fiili önceden Allah tarafından belirlenmiştir. Kaderiyye ve Mu'tezile'ye göre ise insan tamamen hürdür. Herkes kendi fiilini kendisi yapar. İnsanın sorumluluğu için bu şarttır. Ehli sünnetin Eş'arî kanadı bazı nüanslara rağmen Cebriye'ye, Maturîdî kanadı ise Mu'tezile'ye yakın bir görüşe sahiptir.

481 Sa'd b. Ebi Vakkas'ın Hz. Ömer'e yazdığı bir mektupta şöyle dediği rivâyet edilir: "Allah'ın sünneti (düzeni) kolayca fark edilmez, Allah'ın takdiri ise muayyendir. Bizim için takdir ettiğini görmek ister, Allah'tan bizim için takdir ettiklerinin en iyilerini isterim." Hz. Ömer Şam'da veba salgını olduğunu öğrenince yol arkadaşlarına şehre girişi yasakladı. Bunun üzerine Ubeyd bin Cerrah Ömer'e, "Bu hareketinle Allah'ın takdirinden kaçmış olmuyor musun?" diye sorunca Ömer, "Yine kader çerçevesi içinde, bir kaderden diğerine gitmekteyim." diyerek cevap verir. (Murtaza Muttahharî, *age.*, s.74, 75.)

insanın tamamen Allah tarafından yönlendirildiği' şeklinde bir kader anlayışı yoktur.[482] Böyle bir kader anlayışını her şeyden önce Kur'an açıkça reddeder: Kur'an'da, "Allah'ın dileseydi doyurabileceği bir kimseyi biz mi doyuralım?"[483] "Eğer Rahman dileseydi biz de atalarımız da O'ndan başka bir şeye tapmazdık ve O'nsuz da hiçbir şeyi haram kılmazdık"[484] diyen müşriklere, "Buna dair bilgileri yoktur; onlar sadece vehimde bulunuyorlar."[485] denerek karşılık verilir. Kur'an'ın rehberliğinde, Hz. Peygamberin eğitimiyle yetişen ilk Müslümanlar da böyle bir kader anlayışına sahip olmamışlardı; Hz. Ömer döneminde hırsızlık yapan biri bunu Allah'ın takdiriyle yaptığını söyleyince, Hz. Ömer bu adama hırsızlığın cezasına ek olarak Allah'a iftira ettiğinden dolayı da para cezası uygulamıştır. Hz. Ali kaza ve kaderi Allah'ın önceden takdiri olarak değil, ezelî ilmiyle bilmesi ve insanlara iyi olanı emretmesi, kötü olanı yasaklaması olarak yorumlar.[486]

Daha sonraki dinî, fikrî ve siyasî gelişmeler yaklaşık olarak II. hicri asrın başlarından itibaren konu ile ilgili tartışmaların sistemli bir şekilde başlamasına yol açtı. Daha çok fıkıhçı ve hadisçi olarak bilinen selef âlimleri Allah'ın kudret ve irâdesinin mutlaklığı ve sınırsızlığı ile insanın yükümlülük ve sorumluluğunu birlikte kabul ediyor ve bu kabulün kaçınılmaz olarak doğuracağı ahlâkî açmaz üzerinde durmuyorlardı. Öyle görünüyor ki bazı Emevî yöneticileri haksız uygulamalara girişirken bu uygulamaların ilâhi takdirin bir gereği olduğunu ileri sürerek zulüm ve haksızlıklarını meşrulaştırmak istemiş ve bunun üzerine kader üzerindeki selefî tavrın istimara elverişli bir şekil aldığı ve ahlâkî sorun teşkil edebileceği fark edilmiştir. Bu gelişmeler üzerine Hasan-ı Basrî, Ma'bed el-Cühenî, Gaylan ed-Dimaşkî, Vasıl b. Atâ, Yunus el-Esvarî gibi kelâmcılar kader ve insanın fiilleri konusunu ciddi bir şekilde ele alarak Allah'ın ancak insanların iyiliğine olanı (salah) yaratabileceğini, dolayısıyla hayrın Allah'a fakat şerrin insana nispet edilmesi gerektiğini, şu halde insanın hür irâde

---

[482] Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İnanç Esasları*, Ankara, s. 92. Bu konuda ayrıntılı bilgi için ayrıca Bk., İlhami Güler, *age.*, s. 77-107.
[483] er-Rûm 30/41
[484] en-Nahl 16/35; ez-Zuhrûf 43/20.
[485] ez-Zuhrûf 43/20
[486] Bk. İlhamî Güler, *age.*, s. 78.

sahibi olduğunu ileri sürdüler.[487] Bazı farklılıklara rağmen kader konusunda Eş'arîliğin, Selefiye'nin; Matüridîliğin ve Mu'tezilenin de Hasan Basrî'nin ortaya koyduğu tavrın devamı olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'an'ın reddettiği ve insana hürriyet tanımayan bu kader anlayışı, Dursun ve Aydın'ın da ifade ettiği gibi, insanın sorumluluğunu anlamsızlaştıracağı gibi, onun sömürülmesini de kolaylaştırabilir. İnsanların en çok değer atfettikleri ve onlar üzerinde etkin olan her şey (inanç, ideoloji, para) bilgisizlik veya değersizlik sebebiyle bilerek veya bilmeyerek en çok istismar konusu olabilmektedir.

b.3. Kötülük Meselesi

Kur'an'daki kötülük meselesine yukarıda değindiğimiz esaslar bakıldığında kötülük problemini iki kategoride incelemek mümkündür:

1. Tekvinî (doğal) Kötülük: Dünyadaki bu tür kötülüğün varlığı Allah'ın daha çok tekvinî irâdesi ile alâkalıdır. Allah'ın tekvinî irâdesi zorunludur. Tabiat kanunları olarak tezâhür eden varlığın bu işleyiş biçiminde insanların seçeneği yoktur. Ölüm, deprem, sel, fırtına, kuraklık, kasırga, doğuştan sahip olunan özürler... vb. sonucu oluşan maddî ve manevî zarar ve acıların insanların bireysel veya toplumsal irâdesi ile alâkalı olmayan yönleri bu türdendir. Ancak tabiatta güzellikler, iyilikler nimetler hakim olup, kötülükler azınlıktadır.

2. Teklifî (ahlâkî) irâde: Allah'ın teklifî irâdesi zorunlu değildir. Allah insanlara teklifte bulunur; emreder veya nehyeder. İnsanlar irâdeleriyle isyan ederler veya itaat ederler.[488] Toplumsal alandaki adam öldürmek, hırsızlık, savaş, toplu katliamlar, işkence, soykırım, tecâvüz, insan hakları ihlalleri, adâletsiz gelir dağılımı ve sömürü... gibi kötülükler bu gruba girer. Yeryüzündeki bu kötülükler insanlardaki bencillik, kıskançlık, aç gözlülük, acımasızlık, korkaklık... gibi ahlâkî zaaflarının, özgür irâdesinin sonucudur. Bu durum tecrübeyle sabit olduğu gibi, Kur'an'da da açıkça ifade edilir: "Başınıza gelen herhangi bir musibet (zarar, acı, elem, kötülük) kendi ellerinizin

[487] Mustafa Çağrıcı, Ahlâk, *DİA*, III, 3,4.
[488] Allah'ın iradesinin bu tasnifi Ebu Hanîfe'ye aittir. Bilgi için bk., İlhami Güler, *age.*, s. 64.

yaptığı (işler) yüzündendir."[489]; "Denizde ve karada her kötülük insanın elleriyle işledikleri yüzündendir."[490] İnsanların ahlâkî eğitimi ve olgunlaşması ile bu kötülükler tamamen ortadan kaldırılamasa bile azaltılabilirler. Bu aynı zamanda Allah'ın insana verdiği önemli bir sorumluluktur ve imtihan vesilesidir. Fakat sonuçta insanın karşılaştığı her iyilik ve başına gelen her kötülük, 'son tahlilde' Allah'ın irâdesi dahilindedir. "De ki hepsi Allah'tandır."[491]

Kur'an'a göre insanın özgür irâdesinin sonucu olan kötülüğün dışındaki şerrin varlığının, imtihan ve eğitim[492], disiplin ve ceza[493] gibi hikmet ve nedenleri vardır. Diğer yandan insan bilgi ve kavrayışının sınırlılığı sebebiyle kötülüğün izafiliği söz konusudur. İnsanın "kötü kader" saydığı her şey, gerçekte nihaî sonuçları itibariyle kötü değildir; zira "mümkündür ki, nefret ettiğiniz bir şey sizin için iyi olabilir, ve yine mümkündür ki, sevdiğiniz bir şey de sizin için kötü olabilir: Allah bilir, ama siz bilmezsiniz."[494] Bazı düşünürlere göre dünyada insanların başına gelen, şer olarak görünen belâların büyük bir kısmı, insanların kötü fiillerinin bir karşılığıdır. Buna göre, aslında bunlar ilâhî adâletin tezâhürleridir ve "sırf hayır" sayılırlar.[495]

Son olarak şunu da ifade etmeliyiz ki, İslâm açısından dünyadaki refah da ızdıraplar da başlı başına bir amaç, değer ve sonuç değildir. Önemli olan hangi şartlarda olursa olsun insanının ahlâkî değerlerini yitirmeme direncini gösterebilmesidir. Nimet ve hazlar geçici dünyanın geçimidir ama hedeflerin en güzeli Allah katındadır.[496] Bu açıdan bakıldığında mutlak refahın olumsuzluğundan bile söz edilebilir: "Eğer acıyıp da içinde bulundukları sıkıntıyı giderseydik, iyice körleşerek,

---

489.eş-Şûra 42/30.
490 er-Rûm 30/41. Ayrıca bk., Âl-i İmrân 3/165; en-Nisâ 4/79.
491 en-Nisâ 4/78.
492 "Ansolsun sizi, biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve mahsullerden yana eksiltme ile imtihan edeceğiz." (Bakara 2/155) "O hanginizin daha güzel amel edeceğini imtihan etmek için ölümü ve hayatı takdir edip yaratandır." (el-Mülk 67/2) Ayrıca bk., Hûd 11/7; el-İnsân 76/2; el-En'am 6/165.
493 "O kâfirlere gelince ben onları dünyada da ahirette de cezalandıracağım" (Âl-i İmrân 3/56).
494 Bakara 2/216
495 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Ankara 1997, s. 130. Kötülük problemi ve İslâm'ın meseleye bakışı konusuna biz burada ana hatlarıyla değindik. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için şu eserlere bakılabilir: Cafer Sadık Yaran, *age.*; Lutfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, Ankara 1985; İlhami Güler, *age.*
496 Âl-i İmrân 3/14.

azgınlıklarında büsbütün direnirlerdi."[497] Bazen de acı ve ızdırap gerçek bir alçak gönüllülük, sabır minnettarlık, merhamet, olgunluk meydana getirebilir: "Biz hangi kasabaya bir peygamber gönderdiysek, ora halkını, yalvarıp yakarsınlar diye, darlık ve sıkıntıya uğratmışızdır."[498] Aslında pratik olarak bakıldığında da ekonomik refah ile ahlâkî yozlaşma arasında görülen yakın ilişki de bu gerçeğin ifadesidir.

b.4. Rızkın Paylaşımı:

Rızkı Allah'ın paylaştırdığı ile ilgili âyetler[499] de yukarıdaki esaslar çerçevesinde anlaşılmalıdır. Zira Kur'an'da bir çok âyet mülkiyet edinmeyi, irâde ve fiil olarak insana izafe etmektedir.[500]

Allah yeryüzündeki nimetleri bütün insanlığın ortak istifadesine sunmuş, kabiliyetleriyle bu nimetlerden fazla elde edenlerin ahlâkî bir erdem ve denenme süreci olarak, iradî bir şekilde, yoksullara vermelerini istemiştir. Kendisi paylaştırmış olsaydı, Kur'an'da baştan sona kadar insanları, infaka, yardıma, borç vermeye ve zekâta çağırır mıydı? Veya onlara haksız kazançtan, sömürüden, hırsızlıktan sakınmalarını emredermiydi?[501]

Dünya genelinde düşünüldüğünde, en azından bilebildiğimiz insanlık tarihinin hiçbir döneminde gelir dağılımındaki adâletsizliğin, sömürünün günümüzdeki seviyesine ulaşmadığını söyleyebiliriz. Hayatı ve zihinleri, kutsalı yadsıyan Aydınlanma sürecinin ürünü ve modernizmin ayrılmaz ikizi olan kapitalizmin belirlediği günümüzde, 'adâletsiz bir gelir dağılımın ve sömürünün' kaynağının din olduğu iddiasının, bir yanılgı olduğunu, açıkça ortaya koyduğu kanaatindeyiz.[502]

---

[497] el-Mü'minûn 23/75.
[498] el-A'raf 94.
[499] ez-Zuhrûf 43/32; en-Nahl 16/71; er-Râd 13/26; el-İsrâ 17/9. vd.
[500] "O ki mal yığdı onu saydı durdu." (Hümeze 104/2;) ayrıca bk., en-Nahl 16/71; el-Bakara 2/43; en-Necm 53/39.vd.
[501] Bk., İlhami Güler, *age.*, s. 132.
[502] Kutsalı yadsıyan, akıl ve bilime önem veren, aynı zamanda evrensel insanlık değerlerinin de sahibi olan ülkelerin hakimiyetinde şekillenen günümüz dünyasında, ihtiyacın % 110'u oranında gıda stoğu olduğu halde, her yıl 30 milyon kişi açlıktan ölmekte, 300 milyon çocuk, 800 milyondan fazla insan, kötü ve yetersiz beslenmekte, dünyanın en zengin % 20'si zenginliğin % 82'sine sahipken, en yoksul % 20'nin payına düşen ise sadece % 1,2'dir. Bu, Batının sadece kendi dışındaki toplumlara karşı bir tavrının ifadesi değil, kendi toplumlarında bile, üretim-tüketim çarkına dahil olamayan insanlar da Batılı

Kur'an'a bakıldığında, bütün bu adâletsizliklerin sebebinin, "malı biriktirip, sayan ve bu servetin kendini ebedileştireceğini sanan"[503], "mezarlarına girinceye dek çoğaltma ihtirası içinde olan"[504] 'değersiz' insanlar olduğu anlaşılıyor.

Görüldüğü gibi, yazarlar İslâm'ın ana kaynaklarına ve temel prensiplerine uygun olmayan kader, rızık ve kötülük yorumlarını esas almışlar ve eleştirilerini bunun üzerine kurmuşlardır. Ancak özellikle Ehli Sünnet'in Eş'arî kanadının hakim olduğu toplumlarda yazarların eleştirdiği anlamda bir kader, rızık ve şer anlayışı yaygındır ki, bunu olumsuzlama konusunda biz de Dursun ve Aydın'la hemfikiriz.

---

değerlerin kapsam alanı dışında kalmaktadır. Örneğin dünyanın en zengin, en gelişmiş ülkesi olan ABD'de ailelerin % 23'ü yoksulluk sınırının altında yaşamakta, 17 yaşına gelen Amerikalıların %13'ü okuma-yazma bilmemekte ve çocukların % 25'i açlık tehlikesiyle karşı karşıya yaşamaktadır. Bu tablo karşısında hak, adalet, eşitlik, azınlık hakları... vs. gibi "çağdaş insanlık değerleri" hele kendini "sosyalist" olarak tanımlayan aydınlar için ne anlam ifade edebilir? Veya bütün bu haksızlıklardan dolayı dinin sorumlu tutmak ve onu hedef almak deyim yerindeyse "hedef saptırmak" değil midir? (Bu rakamlar Fikret Başkaya'nın "Küreselleşmenin Öteki Yüzü" adlı makalesinden alınmıştır. *Karizma*, (2000) sayı, 3, s. 35-36.

[503] Hümeze 104/2, 3.
[504] et-Tekâsür 102/1, 2.

III. BÖLÜM

İSLÂM'IN AHLAKÎ VE HUKUKÎ DEĞERLERİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

A., İSLÂM'DA AHLÂKÎ VE HUKÛKÎ DEĞERLERİ

a. Eleştirel Görüşler

a.1. İslâm Ahlâkı

Erdoğan Aydın "ahlâk"ı şöyle tanımlar: Çağdaş değerler açısından nesnel olarak, iyi, adâletli, insancıl, toplumcu, dışsal tahakküme karşı kime karşı, yurtsever olan davranış, ahlâkî; aksi olan davranış ise ahlâk dışıdır. Bu tanımlamadan sonra Aydın İslâm ahlâkının temel karakterini şöyle açıklar.

İslâm ahlâkı bireysel, ulusal, sınıfsal eşitlik ve özgürlük eğilimi olmayan, köleci bir yapıya sahip olup, varolan gayri ahlâkî konumu da "kader" olarak gösterip meşrulaştıran ve bunlara karşı sabrı tavsiye eden bir yapıya sahiptir.[505] Kur'an'a göre bütün iyilik ve kötülüklerin yaratıcısı Allah olduğu gibi, insanı doğruya ya da yanlışa sevk eden de Allah'ın kendisidir.[506]

İslâm'da ahlâk denince akla gelen en önemli şeylerden biri, kadının toplum ve erkek karşısındaki konumu ve cinsellik olmuştur. İslâm ahlâk teorisi, insanî erdemlerce değil, doğrudan cinsel bir karakterde şekillenmiştir.

İslâm ahlâkı kişisel sorumluluk ve toplumsallaşma bilinciyle elde edilen bir değer değil; tanrısal ve siyasal baskılar, cennet ve cehennem korku ve ümidiyle ayakta durur.[507] Oysa gerçek ahlâkî yaklaşımda, kişi, bir şeyi "öbür dünya" gibi "gerçekte olmayan", aldatmacadan, cezadan, cennet ve cehennemden korkarak değil,[508] "doğru olduğuna inandığı" için yapmalı ve "kötü olduğuna inandığı" şeyden yine "kendi irâdesiyle" uzak durmalıdır.

Ahlâk, dinlerin ileri sürdüğü gibi, tanrının buyruğu gereği, "her zaman ve her yerde geçerli kurallar bütünü" değil, "sosyo-ekonomik yapı" ve "insanlık bilincinin"

---

505 Erdoğan Aydın, *Ahlak Anlayışı ve Kadın Sorunu*, s.10, 11.
506 el-Bakara 2/117; es-Secde 32/13; el-Â'raf 7/179; el-Hadîd 57/22; et-Tîn 95/5; Bk., E. Aydın *ae.*, s. 25.
507 E. Aydın *ae.*, s. 11.
508 E. Aydın *ae.*, s. 51.

değişimine bağımlı olarak değişebilen bir üst yapı kurumudur. Ahlâkın değişmez kurallar bütünü olduğunu söyleyen dinin "bilimsel kanıtı" yoktur.

"Tarih bilimi" ortaya koymuştur ki, ahlâk; toplumsal ve tarihsel koşullarca belirlenen ve egemen sınıflarca yönlendirilen bir niteliğe sahiptir. "Bilimsel felsefenin" geliştiği XV. yüzyıldan sonra açıkça ortaya çıkmıştır ki; din düşüncesi gibi ahlâkın tanrısal olduğu inancı da egemenlerin çıkarları ve cehaletin ürünü olarak, insanlarca yaratılmıştır. Aydın bu iddiasını şu örneklerle destekler:

Köleci Arap ideolojisinin ifadesi ve kadının cinsel meta olarak paketlenmesi olan tesettür anlayışı, tarihin ilkçağlarından beri hiçbir yerde ve hiçbir şekilde söz konusu değildir. Yine kardeşler arası cinsel ilişki evrensel bir yasaksa, Adem'in oğulları nasıl çoğalmıştır?

"Bilimsel veriler göstermiştir ki", ilkçağ insanlarında, diğer bir deyişle ilkel komünal toplumlarda anaerkil yapı egemendi. Daha sonra köleci dönemde, kadını aşağılayan, onun toplumsal katkısını engelleyen, ve onu köleleştiren ahlâkî norm oluştu. İlkel komunal dönemde yaşanan olumlu ahlâksal yönelimden; sosyo-ekonomik yapının, özel mülkiyet ilişkileri ve erkek egemenliği çerçevesinde şekillenmesiyle, kölecilik noktasında etkileri, günümüze kadar sürecek olan ahlâksal alçalış dönemine girilmiştir.

"Çağdaş ahlâk" açısından evrenin, insanın oluşumu ve doğanın yasalarını bulup, insanlığın hizmetine sunma çabası ve her şeyin sorgulanması şeklindeki bilim felsefesi ahlâkîdir.

Kısaca Aydın'a göre ahlâkın, "ilâhî, evrensel, değişmez bir norm olduğu" şeklindeki dinsel iddianın, bilimsel bir değeri yoktur.[509]

Tüm bunlara rağmen Aydın ahlâkın bir yönüyle de evrensel olduğunu ifade etmekten kendini alamaz. Bu konudaki görüşü özetle şöyledir: Dinsel ideoloji sırf kendine özgü imiş gibi göstermeye çalıştığı, "dürüstlük, dayanışma, kardeşlik, haksızlık ve bireyciliği yadsıma, yalan söylememe, fuhuşa karşı olma," gibi öğeler, "ipini koparmamış" bütün ideolojilerde temel kavramlar olarak savunulur ve soyut

[509] E. Aydın *ae.*, s.14-18

düzeyde yaygınlaştırılmaya çalışılır. Ancak sorun, bir ideolojide, bunları destekleyen temellerin ve maddî zeminin olup olmadığıdır. Başka bir deyişle, bir ideolojide, asıl önemli olan, ahlâk kalıplarının ne olduğu değil, o ideolojinin, ahlâk kalıplarını, yaşayabilecek ve yaşatabilecek öz disipline ulaşmış kişilikler oluşturup oluşturamadığıdır. Aydın'a göre İslâm'ın bu konudaki tek yöntemi "öbür dünya" korkusuyla insanları sindirmektir.[510]

Aydın'a göre İslâmî ahlâkın önemli açmazlarından biri de "kölecilik" kurumunu normal karşılamış, meşrulaştırmış, hatta kutsamış olmasıdır. Onun, İslâm'ın kölelik anlayışıyla ilgili değerlendirmesi özetle şöyle: "Her ideolojinin, üzerine oturduğu ekonomik yapı ile bağlantılı olarak biçimlenebileceği" şeklindeki materyalist tarih anlayışı ışığında; ekonomik ilişkilerin köle emeği üzerine biçimlendiği, Arap toplumunun o koşullardaki ideolojik, siyasal gereksinimlerinin ifadesi olan köleciliği, İslâmiyet'in yadsıması esasen olanaksız bir şeydi. Bunun sebebi, İslâmiyet'in, kendi iddiasının aksine tanrısal değil, insansal bir ideoloji olmasındandır. İslâm, pratikte tüm insansal ideolojilerin tabi olduğu maddî yasalara uymasaydı toplum tarafından mahküm edilirdi. Dolayısıyla somut gerçekler bir yana, salt bu soyutlama düzeyinde bile İslâmiyetin, köleciliğe karşı olması diye bir şey düşünülemezdi. Bu doğallığın gereği olarak İslâmiyet, köleciliği tanrı katında kutsadı ve yasallaştırdı.[511]

Dursun ise ahlâkın niteliği ile ilgili kavramsal tartışmalara girmez. O daha çok bir takım somut olaylardan hareketle İslâm ahlâkını eleştirir. Bunlardan bazıları şunlardır.

• Rüşvetçilik: Dursun, İslâm'ın kendi çıkarları için rüşveti, bir araç olarak kullandığını iddia eder. Ona göre Kur'an'ın, "Müellefe-i Kulûb"e, (Kalpleri İslâm'a ısındırılacaklar) zengin bile olsa, zekât verilebileceğini söylemesi[512] ve Hz Muhammed'in de bunu uygulaması, rüşvetten başka bir şey değildir. "Rüşvet alana da verene de Allah lanet etsin"[513] diyen Muhammed'in, bu tavrını, "İslâm'a hizmet için

[510] E. Aydın *ae.*, s.22
[511] E. Aydın *ae.*, s.74
[512] et-Tevbe 9/60
[513] Turan. Dursun, *Din Bu 3*, s.80.

haram olan bir şeyi meşru saymak" olarak değerlendirir ve gayri ahlâkî olarak niteler.[514]

• Irkçılık ve ayrımcılık: Dursun'a göre, İslâm şeriatı din ayrımı yapar; kendinden başka bir dini tanımaz.[515] Irk ayrımı yapar; Arap toplumuna seslenir.[516] Bu nedenle Kur'an'ın Arapça olarak gönderildiğini bildirir.[517] Oymak (kabile) ayrımı yapar; hukukunda, peygamberinin diliyle, "halifelik" kurumunu yalnızca "Kureyş kabîlesine" verir. (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*)[518] Kent yöre ayrımı yapar; Kur'an ve Peygamberin mesajının, yalnızca Mekke ve çevresini uyarmaya yönelik olduğunu bildirir.[519] "Efendi-köle" ayrımı, cins ayrımı yapar; erkeği kadından üstün görür.[520]

Dursun bütün yazdıklarında eşitlik, özgürlük, hoşgörü gibi kavramlara atıfta bulunur. Kendi hoşgörü anlayışını ifade etmesi bakımından bir dindar tarafından kendisine sorulan "Bana ve inancıma saygı duyuyor musun?" şeklindeki soruya verdiği cevap aydınlatıcı olabilir. "Size insan olarak saygı duyabilirim. Ama inancınıza, dininize saygı duymam. Din karanlıktır, kötülüktür, işkencedir. Bunlaraysa saygı duyulmaz bence. Bunlara kin duymam. Ama saygı duymak başka şey. Kötülüğe, ilkelliğe ve sahiplerine saygı duyamam."[521]

a.2. İslâm Hukuku

Dursun'a göre şeriat kuralları evrensel olamazlar. Çünkü şeriat kuralları değişmez özelliktedir; dinamik değildir. Yaşamsa sürekli değişim içindedir. Beliren yeni gereksinimler yeni karşılıklar ister. Değişmeyen sabit bir hukukla ilerlenemez ve çağdaş olunamaz. Bundan dolayıdır ki, gerçek anlamıyla bir hukuk devletinde ve

---

[514]Turan Dursun, *Din Bu 3*, s. 80. Dursun, bu iddiasını şöyle bir örnekle savunur: Malik b. Avf, Muhammed'e karşı savaşanların baş düşmanıydı. 630 yılında Huneyn gününde, bir başka adıyla Hevâzin savaşında Müslümanlara yenilmişti. Kendisine, eğer Müslüman olursa 100 deve ve yönetimde yetki verilecekti. Hemen kabul etti ve Müslüman oldu. (Sahihi Buhârî Muhtasarı)[514] Temel tefsirlerden olan Taberi'nin tefsirine göre bu düpedüz rüşvetti. (Taberî, *Camiu'l-Beyan fi tefsiru'l-Kur'an*

[515] Âl-i İmrân 6/19, 83, 85. Bk., Turan Dursun, *Din Bu 1*, s.250.

[516] Meryem 19/97. Bk., T. Dursun *ae.*, s.250.

[517] Yusûf 12/2; er-Râd 13/37; Tâhâ 20/113; eş-Şurâ 42/7, en-Nahl 16/103. Bk., T. Dursun *ae.*, s.250.

[518] T. Dursun *ae.*, s.250.

[519] el-Enam 6/92; eş-Şurâ 42/7. Bk., T. Dursun *ae.*, s.250.

[520] Bakara 2/228. Bk., T. Dursun *ae.*, s.250.

[521] T. Dursun, *Din Bu 3*, s. 202.

çağdaş toplum yaşamında egemenlik, geleneklere din ve inançlara verilemez. Verilirse hukuktan ve çağdaşlıktan söz edilemez.[522]

Aydın, Nisâ sûresinin 59. âyetine atıfla "ulu'l-emrin"; müslümanları şeriat adına yöneten "kadı halife, padişah, sultan" vb. anlamlara geldiğini ve tanrının yeryüzü yönetiminde yetkili kılındığını belirtir. Bu yönetimden memnuniyetsizliğe karşı yapılacak şey de, onu değiştirmek değil, Allah'a ve peygambere havale etmektir. [523]

Yazara göre, İslâm toplum düzeni hoşgörüden yoksun, demokrasiye, halk denetimine ve özgürlüğe kapalı bir düzendir. İslâm monarşik bir düzen öngörür. Nitekim İslâm'ın Peygamberinin "Hükümdar, Allah'ın 'adl' ve 'emanın'ın yerdeki gölgesidir." (A. H. Berki, *250 Hadis*)[524] sözü de buna işaret eder.

Aydın'a göre, "Allah'ın yasaları" denilen köleci Arap dönemi yasaları, o çağa ve topluma ait olup 20. yüzyıldaki insan hak ve özgürlüklerinin çok gerisinde ve onlara karşıt yasalardır.[525]

a.2.1. İslam Hukukuna Yönelik Şiddet İddiaları

Araştırmacılar İslâm hukukunun öne çıkan belirleyici özelliğinin şiddet olduğu konusunda hem fikir olduklarından, kitaplarında buna örnekler verip sıkça vurgu yaparlar. Konuyla ilgili olarak Dursun'dan bir takım örnekler vermek açıklayıcı olacaktır:

Kur'an'da kâfirlerin öldürülmelerine ilişkin onlarca âyet vardır.[526] Peygamberin de bu yönde sözleri vardır: "Bana; Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna inanıncaya, bizim kıblemize dönünceye, kestiklerimizi yiyinceye, namazımızı kılıncaya ve zekâtlarını verinceye kadar, insanlarla savaşmam emredildi. İnsanlar bunları yerine getirince benden canlarını ve mallarını kurtarırlar." (Buhârî, *es-Sahih*; Ebu Davut, *Sünen*; Müslim; *es-Sahih*)[527]

---

[522] Turan Dursun, *Din Bu 1*, s.259.
[523] E. Aydın, *Kur'an ve Din*, s.51.
[524] Erdoğan Aydın, *Ahlak Anlayışı ve Kadın Sorunu*, s.62
[525] E. Aydın *ae.*, s.61,62
[526] el-Bakara 2/191, en-Nisâ 4/89, 91, et-Tevbe 9/5. Bk., T. Dursun, *Din Bu 3*, s. 65.
[527] T. Dursun, *Din Bu 1*, Kaynak, İstanbul s.51.

Turan Dursun "cihad"la ilgili olarak özetle şu bilgileri verir ve şu değerlendirmeleri yapar: İslâm'ın önemli emirlerinden biri de "cihad"tır. Kelime olarak, "bir amaca yönelik olarak olanca çaba", anlamına gelen cihad; genel olarak, "Tanrı yolunda ve din uğrunda savaş" olarak, İslâm hukukunda da, "kâfirlerle savaşmak, onları öldürmek onların ellerinden mallarını mülklerini almak, yağmalamak, tapınaklarını yıkmak, putlarını kırmak."[528] olarak tanımlanır. Bunların dışında cihadın "şeytanla ve nefsi arzularla savaş anlamı da vardır Fakat cihada bu anlamı verenler daha çok "İslâm gizemcileri"dir.[529]

Saldırmazlık anlaşması bulunmayan puta taparlardan Arap olanlar ve İslâm'dan dönenler için iki yol vardır: "Ya İslâm ya ölüm." Arap olmayan puta taparlar ve "Ehli-Kitap" için bir üçüncü yol daha vardır: "Cizye vermek"[530] Müslümanlarla aralarında saldırmazlık anlaşması bulunanlara karşı anlaşma hükümleri uygulanır. Ne var ki, Peygamber döneminde, "saldırmazlık anlaşması" bulunan kimi kitap ehline "anlaşmayı bozmak veya müslümanların aleyhinde faaliyette bulunmak" gibi gerekçelerle saldırılmış ve çoğunluğu öldürülmüşlerdir. "Benu Kureyza" Yahûdîleri bunlardandır. Bunlar kılıçtan geçirilirken, Peygamber de başlarında bulunmuş ve tüyler ürpertici görüntüler sergilenmiştir.[531]

İslâm Hukuku İnsanlık dışı şiddet hükümleriyle doludur. Öneğin yeryüzünde bozgunculuk yapanların cezası ya boyunlarının vurularak öldürülmesi ya asılması, ya da ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi ve yahut da bulundukları yerden sürülmeleridir. Ahirette ise daha şiddetli olarak cezalandırılacaklardır.[532] Hırsızlık yapanın eli kesilir.[533]Bu ve benzeri hükümler sadece teoride kalmamış Peygamber döneminden başlayarak uygulamaya konulmuştur.[534]

---

[528] T. Dursun, *Din Bu 3*, s. 63
[529] T. Dursun, *ae.*, s. 64.
[530] T. Dursun, *ae.*, s. 65.
[531] T. Dursun, *ae.*, s. 66.
[532] el-Mâide 5/33. Bk., T. Dursun, *Din Bu 1*, s.50.
[533] el-Mâide 5/38. Bk. E. Aydın, *İslâmiyetin Ekonomi Politiği*, s.19.
[534] T. Dursun, *age.*, s.53.

a.2.2 İslâm Hukukunda Kadın:

Turan Dursun'a göre, İslâm'ın kadına yeni haklar tanıdığı iddiası doğru değildir. Kur'an' da kadınla ilgili âyetler, İslâm'a göre kadının "ikinci sınıf insan" olduğunu açıkça ortaya koyar. Kur'anın, "erkeklerin kadınlara göre üstün olduğunu" bildiren, Bakara sûresinin 228. âyetini yorumlarken, ünlü Müfessir Râzî, İslâm'da erkeklerin kadınlara göre üstünlüklerini şöyle açıklar:

1. Erkek akıl yönünden üstündür.

2. Diyette erkeğin üstünlüğü vardır: Kadın için ödenecek diyet, erkek için ödenecek diyetin yarısıdır.

3. Miras konusunda erkeğin payı kadının iki katı değerindedir.

4. Kadın devlet başkanı ve kadı olamaz ve şahitlikte iki kadının şahitliği bir erkeğe eşittir.

5. Erkek kadının üzerine evlenebilir ve cariye alırken kadının böyle bir hakkı yoktur.

6. Kocanın mirastaki payı, kadının mirastaki payından çoktur.

7. Koca karısını boşayabilir, boşadıktan sonra da dönüş yapabilir. Kadınsa kocasını boşadıktan sonra, dönüş yapamaz.

8. Ganimette erkeğin payı kadının payından çoktur. (Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*)[535]

a.2.3. İslâm Ekonomisi

Erdoğan Aydın Marksist ekonomi tezlerini esas alarak İslâm ekonomisiyle ilgili bazı çözümlemelerde bulunur. Onun bu konudaki görüş ve değerlendirmeleri özetle şöyledir:

İslâm ekonomisinde karşılaşacağımız ilk şey; İslâmiyet'in "mülkiyete" verdiği önemdir. Mülkiyetin kutsallığı ile ilgili Peygamberin bir çok sözü vardır. Öyle ki, bir kimse misvak ağacından bir dal parçası kadar bile bir şey gasp etmiş olsa, onu gasp edenin cehennemlik olduğu belirtilir.[536]

---

[535] Turan Dursun, *Din Bu 1*, s.240, 241.
[536] Erdoğan Aydın, *İslâmiyetin Ekonomi Politiği*, s.12.

Görülen o ki İslâmiyet mülkiyet koruyuculuğunda, burjuvazi kadar bile insancıl değildir. En kutsal haklardan sayılan mülkiyeti koruma uğrunda ölen kişi "şehitlik" derecesine yükseltilir.[537]

İslâmiyet sanılanın aksine, eşitsizliği temel alan bir ideolojidir. O, sınırsız zenginliğin yanısıra, fakirliği ve sefaleti öngören ve meşrulaştıran bir toplum düzenini hedefler.

Kur'an ve hadislerde zekâtın, sürekli bir mekanizma olarak zorunlu kılınması, fakirlere sadaka yoluyla yardımın teşvik edilmesi gibi olumlu bir görüntü oluşturan ibâdetler aslında, zekât ve sadakaya sürekli gereksinim duyan bir "eşitsizlik toplumunun", tanrı katında meşru sayılması ve İslâm ekonomisinde fakirliğin, süreğen ve kurumsal bir olgu olarak kurumlaştırılmasından başka bir şey değildir.[538]

Kur'an'da zekâtın gerekçesi şöyle açıklanır: "Onların mallarında, isteyen ve iffetinden dolayı istemeyen, yoksul ve muhtaçlar için bir hak vardı ve onu verirlerdi."[539] İslâmiyet, "fakirlerin zenginlerin zimmetine geçmiş haklarından" söz ederek, sömürü olgusunu bizzat kabullenmiştir. Toplumun bir kesiminin zenginleşmesinin sömürü dışında bilimsel açıklaması yoktur. Çünkü zenginlik, hangi yolla olursa olsun, gerçekte fazladan bir değer aktarımı, toplumsal gelirin bir avuç insanın elinde yoğunlaşması demektir. Yani zenginlik, artık değerden, haksız yollarla elde edilen bir değerdir.[540]

İslâm'ın rüşvet, karaborsa, zekât kaçırmak gibi zengine özgü suçların cezalarının "öbür dünyaya havale etmesine karşın, bireysel hırsızlıkları insanlık dışı bir vahşet yöntemiyle cezalandırması zengin sınıf adâletinden başka bir şey değildir.

Aydın -yerine göre- İslâm'ı, zekâtları toplama konusunda, hem "ceberrut devlet tavrında olmakla" suçlar, hem de İslâm'ı, "zekât vermeyenlere karşı yaptırım uygulamadığından" dolayı eleştirir.[541]

---

[537] E. Aydın, *ae.*, s. 13.
[538] E. Aydın, *ae.*, s.43.
[539] ez-Zâriyât 51/19. Bk., E. Aydın, *ae.*, s.103.
[540] E. Aydın, *ae.*, s. 103, 104.
[541] E. Aydın, *ae.*, s. 16-17.

Kısaca Aydın'a göre; İslâmiyet sınırsız zenginliği; Allahın bağışladığı bir rızık, fakirliği ve köleciliği, bir toplum yapısı olarak meşru gördüğü için, Arap egemen sınıflarınca benimsenip, kısa sürede maddî bir güç haline gelmiştir. Kur'an'ın belirttiği gibi insanlar arasında rızkı paylaştıran bizzat Allah olduğu için, [542] İslâmî ekonomi ve toplum anlayışında sosyal eşitsizliğe karşı çıkılmaz.[543]

Aydın, faiz konusunda da, aynı yönde, "bilimsel" olarak tanımladığı değerlendirmelerine devam eder: İslâmiyet'te faizin yasaklanmasının, ana gerekçesinin insanların çalışmadan, salt parasal olanaklarına karşılık "kolay kazanç" elde etmelerinin haksızlık olarak görülmesidir. Oysa bu genel ilkeyi, İslâm ekonomi anlayışının, genelinde görmek mümkün değildir. Zira İslâm'ın, hem köleciliği, yani bedava emeği meşru görmesi, hem de faize karşı çıkması açık bir çelişkidir[544] Oysa üretimi sağlayan tek güç "emek"tir.[545]

Faizin yasaklandığı Arap toplumunda, faiz mağduru olanlar, toplumun alt tabakaları veya köle olanlar değil, para ilişkileri içerisindeki, toplumun azınlıkta olan orta ve üst tabakalarının egemenleridir.[546] Faiz yasağına, İslâmcı ideologların iddia ettiği gibi, ahlâkî nedenler aramanın, tanrısal kılıflar giydirmenin, kıymeti yoktur. "Bilimsel bir ifadeyle", "her şey üretim ve egemenlik güçlerinin içsel doğasın gereğidir." Nitekim Hammurabi kanunları gibi, Allah bilincine sahip olmayan çok tanrıcı diğer köleci toplumlarda da faiz, benzeri maddî gereksinimlerle, yasaklanmıştır.[547]

Sonuç olarak, Aydın'a göre, yaşadığımız dünya koşullarında şartlar, birikimlerin mekezileşmesini zorunlu kılmaktadır. Büyük işletmecilik ise; ya özel mülkiyet temelinde yani kapitalist, ya da sosyalist bir tercihi gerektirmektedir. Üçüncü bir yol olarak İslâm ekonomisi ise, yedinci yüzyıl Arabistan koşullarında köle emeği, dış talan

---

542 ez-Zuhrûf 43/32. Bk., E. Aydın, *ae.*, s.44.
543 en-Nisâ4/ 32; Sebe 34/ 36; el-İsrâ 17/21,26; en-Necm 53/48; et-Tevbe9/28. Bk., E. Aydın, *ae.*, s.48
544 E. Aydın, *ae.*, s.29, 30
545 E. Aydın, *ae.*, s.33
546 E. Aydın, *ae.*, s.30, 31.
547 E. Aydın, *ae.*, s.37

ve ticaret özgülünde şekillendiği için, revize edilmeyecekse, zaten uygulanma imkânına sahip değildir.[548]

a.3. İbâdet Esasları

Turan Dursun, daha önce de belirttiğimiz gibi, İslâm dininin kaynağı olarak gördüğü "Sabiîlik"i ibâdetlerin de kaynağı olarak görür. Zira, abdest, namaz, oruç, ramazan bayramı, kurban, hac, gibi ibâdetler İslâm'daki gibi Sabiilik'te de vardır.[549]

Öte yandan Aydın, yine Marksist şablonunundan, ibâdete sosyolojik bir kılıf biçmekte zorlanmaz: Ona göre, namaz, oruç, kurban gibi ibâdetler, ancak köleci Arap ideolojisi bağlamında nesnel olarak anlaşılabilir: İbâdet, "köle-efendi" diyalektiğinin "Allah-kul" ilişkisi olarak kurgulanmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla ibâdet "insanın" yani "kölenin" veya "kulun", "Tanrı'ya" yani "efendiye" veya "Rabbe" sabah-akşam, her zaman ve düzeyde bağlılığını ifade etmesi, boyun eğmesi ve yalvarıp yakarmasıdır.

İbâdetlerde, bunun dışında; sosyal adâlet, eşitlik, ahlâkî terbiye, gibi "Muhammed'in", "din kurallarını biçimlendirirken" aklına bile getirmeyeceği hikmetleri aramak, günümüzde ulaşılan ahlâkî normların baskısıyla İslâm ideologlarınca yapılan demogojilerdir. Aydın bu iddialarını desteklemek üzere oruç ibâdetini örnek verir. İslâm düşünürleri oruç ibâdetini açıklarken onun iki hikmetine değinmeden geçmezler. Bunlardan ilki; "insan oruçlu iken fakir insanları düşünür ve böylece onlara yardıma yönelir" iddiası, diğeri de "zenginle fakir arasında eşitliği temin eder" iddiasıdır. Aydın bu iddiaları şöyle yorumlar:

İslâm, her şeyden önce bu uygulamasıyla dünyada, "her zaman yarı aç, yarı tok durumda olan yoksulların var olduğunu" bunun Allah'ın takdiri olduğunu, dolayısıyla İslâm ahlâkı almış kişilerin, fakirliği kanıksamalarını, buna sabretmelerini sağlayarak, "sömürü ilişkileri ve eşitsizliği" kutsamaktadır.

---

548 E. Aydın, *ae.*, s.40
549 Turan Dursun, *Din Bu 2*, s.24, 25.

Aydın'a göre oruç mantığının bir diğer çelişkisi de yıl boyunca zaten nefisleri zorunlu olarak eğitilen yoksulların da, zenginlerle birlikte oruç tutmak zorunda olmasıdır.

Diğer yandan orucun amacı, zengin ve fakir arasında eşitlik sağlamak ise, bu eşitlik neden bütün yıl değil de sadece bir ay, o da yarımşar gün İftar vakti eşitlik yine bozuluyor.

Aydın'a göre, İslâmiyet sınıfsal mantığı gereği, tüm yaptırımlarında zengine belli kapılar açmayı ihmal etmez. Oruç tutmaya gücü yetmeyenler, bir yoksul doyumu fidye ile kurtulabilirken, kendisi yoksul olan fakire ise böyle bir yol gösterilmemektedir. Kimi yorumcular, "ona günah yazılmaz", "Allah onu affeder", deseler de; temel İslâmi kaynaklarda bu görüşün delili yoktur. Hac ziyareti gibi masraflı bir ibâdeti farz kılması ve bu ibâdeti ancak belli bir ekonomik düzeye ulaşanların yerine getirebilmesi, İslâm'ın sınıfsal karakterinin bir diğer göstergesidir.

b. Değerlendirme

İnanç, ahlâk, hukuk ve ibâdetleriyle bir bütün olan İslâmî değerlerin doğru anlaşılmasının; İslâm'ın bütünlüğünde bu unsurların yerinin ve birbirleriyle olan alâkalarının doğru kurulmasıyla yakın ilgisi vardır. Bundan dolayı öncelikle sahih bir İslâmî yapının nasıl olması gerektiği üzerinde durmak istiyoruz.

b.1. İslâmî Değerlerin Bütüncül Yapısı

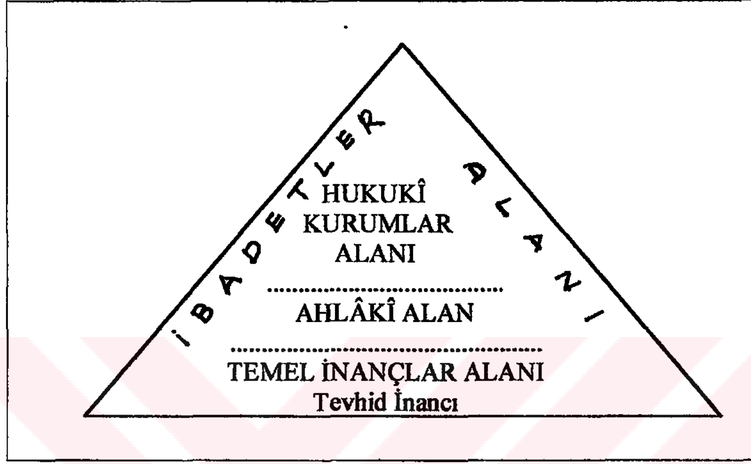
Kur'an'ın içerdiği temel konular dikkate alındığında İslâm dininin esasını inanç, ahlâk, hukuk ve ibâdet olarak belirleyebiliriz. İslâm düşünce tarihi boyunca usûl kitapları genelde temel İslâmî konuları bu tasnife göre incelemişlerdir. Dikkat edilirse biz de çalışmamızda bu sınıflamayı esas aldık.

Kur'an'dan hareketle sahih İslâmî yapının nasıl olması gerektiğini Mehmet Paçacı'nın konuyla ilgili şematik modelinden[550] esinlenerek açıklamaya çalışacağız. Böyle bir yapıdan söz etmek, İslâm'ın kapsadığı unsurları hiyerarşik bir düzen içinde,

---

[550] Bk., Mehmet Paçacı, "Allah'ın Krallığı Sendromu ve Günümüz Müslümanları", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, (1994), VII, 181-192.

ya da bir öncelikler sırası içinde ele almak demektir. Anlatımda kolaylığı gözeterek bu yapıyı piramidal bir şekil aracılığıyla açıklamaya çalıcağız. Bilindiği üzere sosyal bilimlerde şemalar gerçeğin kendisini açıklamaz ancak gerçek hakkında bir fikir verebilir.



Şekil I.

a. Temel İnançlar Alanı: Allah, ahiret, başlangıcı ve sonu itibariyle insan ve yaratılış gibi temel kavramlar ve onların tanımları bu alanda yer alır. Bu kavramlar, İslâm'ı diğer öğretilerden ayıran esas, ayırıcı metafizik ilkeler olup, aynı zamanda diğer bütün İslâmî unsurların da esası konumundadır. Bundan dolayı şekilde inanç esasları pramidin temeline yerleştirilmiştir. Eğer inanç alanı tahrif edilir veya yok sayılırsa, yapı İslâmî olma özelliğini tümüyle yitirir.

b. Ahlâk Alanı: Temel inançlar alanının üzerine bina edilmiş bu alan, temel alandaki kavram ve tanımları kullanarak, insanın insanla, Allah ve yaratılış âlemi ile ilişkilerini düzenler ve bunların insanın hayatına davranış olarak aktarılması ile ilgili ilkeleri içerir.

c. Hukukî Kurumlar Alanı: Ahlâk alanının üzerinde bulunan bu alan, kendisinin altında bulunan iki alanın ilke ve amaçları doğrultusunda, bireyler arası hukukî ilişkilerden siyasete ve uluslar arası ilişkilere varan konularda (muamelât, ukûbât, siyaset) sosyal ve hukukî kurallar, ilkeler ve çıkarımlar içerir.

d. İbâdetler Alanı: "Menasik" veya "ritüeller" alanı diye de adlandırılabilecek bu alan şekilde de görülebileceği gibi, gerek bireysel, gerek toplumsal çerçevede, diğer üç alanın unsurları hakkındaki bilinç düzeyini güçlendirmeyi amaçlar. Bu bakımdan ibâdetleri diğer alanlardan soyutlayıp başlı başına konumlandırmak mümkün görünmemektedir. Aksine ibâdetlerin bütün alanların ruhu olduğu, tüm alanları kapsadığı söylenebilir. Örneğin İslâm'ın şartı olarak kabul edilen temel ibâdetlerden "kelime-i şehadet" İslâm metafiziğinin temeli olan "tevhid" inancını insanın kalbinde sabitleştirirken, oruç, ahlâkı besleyen içsel arınmayı ve kötü eğilimlere karşı nefse hâkimiyeti sağlar. Zekât ise insanda bencillik, menfaat, çıkar gibi maddî değerlere karşı; yardımlaşma, paylaşma, cömertlik gibi manevî değerleri ön plana çıkararak insanı ahlâken yüceltmesi bakımından ahlâkî alanı ilgilendirirken, toplumda sosyal adâleti sağlaması yoksulluğu gidermesi bakımından hukukî kurumlar alanını ilgilendirir. Bütün ibâdetler Allah'a bağlılığın bir ifadesi olması bakımından da inançlar alanı ile ilgilidir. Hac ve namaz ibâdetlerini de aynı şekilde değerlendirebiliriz. "Allah'a kulluk" anlamına gelen "ibâdet" kavramı "Ben insanları ve cinleri bana ibâdet etsinler diye yarattım"[551] âyetinde olduğu gibi geniş anlamıyla, Allah'a karşı bütün sorumluluk ve görevlerimizi ifade eder ki, bu da onun bütün diğer alanlarla olan yakın ilişkisini gösterir. Özetle ibâdetlerin İslâm'ın hedeflediği metafizik, ahlâkî-hukukî ilkelerin gerçekleşmesi için, "bireysel ve toplumsal bir eğitim metodu" olduğunu söyleyebiliriz.

Bu alanlardan birini (hukuk alanı) içermeyen Hıristiyanlık örneğinde veya Hz. İsa öncesi dönemde şeriat kurallarını özünden soyutlayarak şeklen ön plana çıkaran Yahûdîlik örneğinde olduğu gibi, hiyerarşisi bozulan dini yapılar tahrif edilmiş sayılır.

Dikkat edilecek olursa bu yapılanma, temeli Kâdir-i mutlak Allah inancı (Tevhid inancı) olan İslâmî metafizik ilkeler doğrultusunda şekillenmekte ve her alan diğeriyle yakından ilişkili olmak üzere bir bütün oluşturmaktadır.

İslâm'ın bu yapısının doğru kavranması birçok açıdan önemlidir. Yazarlar İslâm'ı "evrensel, ilâhî ve ebedî hakikatin olmadığı, her şeyin tarihsel ve konjonktürel

[551] ez-Zâriyât 51/56,57; el-Cin 72/16,17.

zorunluluklarca şekillendiği" ön kabulüne dayanan materyalist tarihselci perspektiften okurlar. Bu durumda tarihsel olanın evrenseli, konjonktürün ilkeyi, sınırlı olanın mutlak ve ilâhî olanı belirlediği kabul edilmiş oluyor. Oysa İslâm'da tarihsel koşullar sadece birer etkileyicidir, yani ilâhî hitap tarihsel olanı dikkate alır, fakat belirleyici ve asıl olan, sınırsız, mutlak ve hakîm varlık olan Allah'tır. Yazarların, "Kur'an'ın fiili yasama ile ilgili az sayıdaki hukukî emirleri" olarak anladıkları "şeriat" kavramı ile İslâm'ı özdeşleştirmeleri de aynı bakışın sonucudur. Bu tam anlamıyla İslâmî değer yapısını (diğer bir deyişle piramit modelini) tersine çevirmek veya İslâm'ı tersinden okumaktır. Onların bu metodu tercih etmelerinin sebebi hiç şüphesiz kendi inançlarının maddeyi ve sosyal pratikleri esas alan yapısını mutlaklaştırıp adeta dogmalaştırmaları ve İslâm'ı da bu bağlamda anlamaya çalışmalarıdır. İşte Aydın'ın, namaz, oruç, kurban, gibi ibâdetleri, "Arap toplumundaki 'köle-efendi' diyalektiğinin 'Allah-kul' ilişkisi olarak kurgulanması"; zekât ve sadaka ibâdetini, "İslâm'ın zengin ve fakir ayrımını dolayısıyla eşitsizlik toplumunu kutsallaştırıp meşrulaştırması ve sömürüyü teşvik etmesi" şeklinde yorumlaması hep bu "tersinden okumanın" sonucudur.

Çalışmamızın II. bölümünde inanç esaslarını tartışmıştık. Bu bölümde ise ahlâkî ve hukukî değerler üzerinde duracağız. İbâdetleri ise –yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- bütün alanlarla (inanç, ahlâk, hukuk) ilgili olduğundan, ayrı bir başlık altında değil, yeri geldikçe diğer alanlarla ilişkisi bağlamında ele alacağız.

b.2. İslâm Ahlâkı

b.2.1. Genel Olarak Din-Ahlâk İlişkisi

Ahlâk, insanın hür irâdesiyle, niyete bağlı olarak ortaya koyduğu, süreklilik arz eden değer içerikli eylem, tutum ve davranışlarını ifade eder.

"Din/Tanrı ve ahlâk", arasında kurulan yakın ilişki konusundaki düşünceler insanlık tarihinin en eski dönemlerine kadar gider. Ahlâkî tecrübeden tanrının varlığına gitme (Ahlâk teolojisi) veya tanrıdan hareketle ahlâkı temellendirme (Teolojik ahlâk) yöntemi bu ilişkinin temel iki boyutunu oluşturur. Gerek ahlâk teolojisini gerekse teolojik ahlâkı savunanların birleştikleri ortak bir nokta vardır: "Tanrının varlığına inanma gerçek bir ahlâkî hayat için zorunludur."

Özellikle XX. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren teistik ahlâk çeşitli açılardan eleştirilip, salt ahlâkın yeterli olduğu, hatta teistik inançların ahlâkî hayatı tehlikeye soktuğu iddia edildi.[552] İşte E. Aydın'ın "evrensel, bilimsel, çağdaş vb." sıfatlarla nitelediği ve savunduğu ahlâk bu geleneğin devamıdır. Biz burada Din/Tanrı-ahlâk ilişkisi üzerine yapılan felsefi tartışmaları sistematik olarak aktarıp değerlendirecek değiliz. Sadece dinî temele dayanan ahlâk ile seküler ahlâk anlayışını teorik ve pratik açıdan ele alıp önemli gördüğümüz bir takım yönlerine işaret edeceğiz.

İnsanların duygu ve düşünceleri kişiye, şartlara ve zamana göre değiştiğinden salt duygu, zihin gibi temellere dayanan din-dışı ahlâk felsefelerinin hükümleri subjektif olmak durumundadır. Bu durumda farklı mekân ve çağlarda değişmeyen, bütün insanlar için bağlayıcı ve kural koyucu (normative) bir ahlâk sisteminden bahsetmek güçleşir; "ahlakî relativizm"e kapı aralanmış olur. Pek tabi ki, bunun sonucu olarak insanlığın varolduğu günden bu yana gerçekleştirmeye çalıştığı ahlâkî faziletleri ve bu faziletlerin timsali olan kahramanlar anlam ve önemini yitirir. Aralarında yorum farkları olmasına rağmen din kaynaklı ahlâk teorilerinde, ahlâkî değerlerin kaynağı mutlak varlık olan Allah olduğundan koyduğu ahlâkî ilkeler de evrensel olabilmektedir.[553]

Aydın din-dışı ahlâkı savunduğu için "çağdaş ahlâktan" söz etmesi, "evrensel ahlâkî normları" reddetmesi anlaşılır olmakla birlikte, tarihî ahlâkî mirası sahiplenme söz konusu olunca adetâ bu mirası dine kaptırmamak için evrensel ahlâkî değerlerden bahsetmesi kanaatimce tutarsızlıktır.

Diğer yandan Erdoğan Aydın'ın da işaret ettiği gibi ahlâk konusunda sahip olunan din ve ideolojinin asıl fonksiyonu ahlâk kalıplarını belirlemede değil, şahsî ahlâkî yaşantıyı motive etmesindedir. Russell ve onun gibi düşünen bir çok ateist, inancın her çeşidinin ahlâk için tehlikeli olduğunu ileri sürer. Bu düşünürler Kant'ın deyimiyle "dogmatik bir inançsızlık" içindedirler. Onların bu inançlarının da "tehlikeli bir inanç" olduğu söylenebilir. Ateistlerin, tanrı adına birçok kötülüğün işlendiğini

---

[552] Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1991, s. 188. Tanrı ahlâk ilişkisi konusunda geniş bilgi için bu esere müracaat edilebilir.
[553] Recep Kılıç, Ahlâk*ın Dini Temeli*, Ankara 1992, s. 157-163.

söylemeleri doğrudur. Fakat unutmamak gerekir ki, insan tanrısızlık veya başka türden bir ideoloji adına da bir çok kötülükler işlemektedir. Din kadar bilim ve sanat da kötüye kullanılabilir. Sözgelişi bilimsel başarılar bir yandan daha iyi yaşama imkânı sağlarken, öte yandan bir nükleer patlama, insan dahil, yüz binlerce canlı varlığın yaşama imkânına son verebilmekte[554], hatta dünyadaki bütün canlıların hayatını yok etme tehdit ve tehlikesini taşımaktadır.

Bir çok düşünüre göre tanrı inancı ahlâkî ödevin yerine getirilmesinde büyük önemi haizdir. Dinî inançta saygıyla ve isteyerek bağlanılan bir otoritenin varlığı ve kutsallığı söz konusudur. Ahlâk değerleri mutlak ve kutsal bir otoritenin desteğini kazanınca yeni bir boyut kazanacaktır. Findley'in de dediği gibi, dinî ve ahlâkî duygu ayrı ayrı değil, el ele vererek gelişecektir.[555] İnanan için "yapmalıyım", sadece ahlâkî bir yükümlülük değil, aynı zamanda dinî bir ödev olur. Ahlâk kurallarını çiğnemenin ahlâk düzeyindeki adı "ahlâksızlık"tır; inanç düzeyindeki adı ise hem "ahlâksızlık" hem de "tanrıya isyan" (günah) dır.

Pratik olarak ahlâklı ateisti kabul etmekle birlikte teorik düzeyde ateist ahlâkı mümkün görmeyen düşünürler de vardır. Bu bağlamda devlet adamlığının yanısıra düşünürlüğü ile de ön plana çıkan Ali İzzetbegoviç'in görüşleri özetle şöyledir:

Ahlâk fonksiyonel ve rasyonel değildir. Adâlet ve fazilet uğrunda ıstırap çeken, hayatını veren bir kahramanın hareket tarzı hiçbir dünyevi, tabiî, mantıkî, bilimsel ve aklî sebeple açıklanamasa, başarıya ulaşamasa bile onun bu davranışı evrensel bir değer taşır. Dünyada ahlâk, adâlet... gibi soyut bazı kavramlar uğruna rahatını, hürriyetini, hatta hayatını fedâ eden insanların bu davranışları hangi aklî ve bilimsel ölçüye göre kazanım sayılabilir? Bu, hayatın "bir başka boyutuna" ve "daha üstün bir başka dünyanın varlığına", "dine" peygamberlerden bile daha açık işarette bulunur. Ahlâk fenomeninin insan hayatının bir gerçeği olduğu halde, aklî yönden açıklanamayışında din için pratik bir delil vardır.

Bundan dolayı bir davranışın bilim ve akıl dışı oluşu onun ahlâkî değerini azaltması bir yana, bir davranış ancak bu durumda ahlâkî değer kazanır. Erdoğan

---

[554] Mehmet Aydın, *age.*, s. 203-204.
[555] Mehmet Aydın, *age.*, s. 204-205

Aydın'ın dinî ahlâkın bilimsel olmadığını ifade etmesi bu anlamda bir gerçeğin ifadesidir. Örneğin kendi emeğimizle kazandığımızı karşılıksız olarak bir başkasına vermek bilimsel ve rasyonel bir davranış değildir ama ahlâkîdir; diğer yandan aldığımız mal veya hizmetin karşılığı olarak ödeme yapmak veya bir başkasına faizli kredi vermek ise rasyonel ve bilimseldir fakat ahlâkî değil ticarî bir davranıştır

Sanat eserinin "güzel" olup olmadığı bilimsel olarak belirlenemeyeceği gibi, ahlâkî davranışın "iyi" olup olmadığı da bilimsel olarak belirlenemez Bilimin ilerlemesi ahlâkın önemini ve değerini azaltmaz. Zira bilim insana yaşam konusunda değer ölçüsü vermez. Bundan dolayı Oppenheimer, icad ederken belki hiç ihtiyacı olmadığı atom bombasının kullanımının doğurduğu ahlâkî problemler sebebiyle, hayatının son yıllarını Hint Felsefesine adamıştı. Yine Einstein ahlâk konusundaki problemleriyle ilgili olarak, kütle enerji, ışık hızı... vb. konularla ilgisi olamayan Dostoyevski'nin eserleriyle sürekli olarak ilgileniyordu.[556]

İşte din ve ahlâk arasındaki bu yakın ilişki sebebiyle Begoviç'e göre Ahlâklı ateist olabilir ama ahlâklı ateizm olamaz. Bazı ateistlerin ahlâklı, bazı dindarların da ahlâksız olması bu gerçeği değiştirmez. Çünkü inançlarımızla davranışlarımız arasında otomatizm yoktur. Ahlâkımız bilinçli felsefi, ideolojik tercihlerimizin eseri olduğu kadar, yetiştiğimiz çevrenin, kültürün ve kendi fıtratımızın da eseridir. Dinin terk edilmesiyle ahlâkın da terk edilmesi için bir adıma daha ihtiyaç vardır. Fakat çoğu kimse bu ikinci adımı atamadığından ahlâklı ateistler veya tersi durumda ahlâksız dindarlar ortaya çıkabiliyor. Din-dışı insanın ahlâklı olmasının kaynağı kendisinin bile farkında olmadığı bir dindir. Bu din çevre, aile, edebiyat, sinema, müzik, mimarî... içinde sayısız şekilde etkisini devam ettirir; güneşin çoktan battığı yerde de gecenin bütün sıcaklığı yine güneştendir. Kaldı ki bazı ateistlerin ahlâkı şuur, vicdan, insanlık gibi soyut kavramlara dayandırmaları da durumu değiştirmemektedir. Sonuçta bu kavramlar da gözle görülen dünyanın bir parçası, bilimin konusu değildir. Tanrılık makamına getirilen bu kavramlara inanç, dinin daha alçak biçimidir. Bir bakıma "ahlâk dinin diğer halidir". Dikkat edilmesi gereken husus şudur ki, asıl mesele bir ateistin

---

[556] Ali İzzet Begoviç,age., 46-152.

veya materyalistin ahlâk ve insanlığı savunması/istemesi değil, bütün bunları materyalizmin sınırları içerisinde kalarak yapıp yapamayacağıdır.[557]

Özetle ahlâk doğru yolu seçmek için bize yol gösterir; Hak din ise bu doğruya bütün kalbimizle sarılabilmemiz için bize yardımcı olur.[558]

b.2.2. İslâm'da Ahlâkî Değerlerin Niteliği

Biz burada Kur'an ahlâkının daha çok Aydın ve Dursun'un eleştirdiği yönlerine ve genel olarak İslâm ahlâkının yapısına değineceğiz ki, bu durumda onların konu ile ilgili görüşlerinin değeri konusunda bir fikir ortaya çıkmış olacaktır.

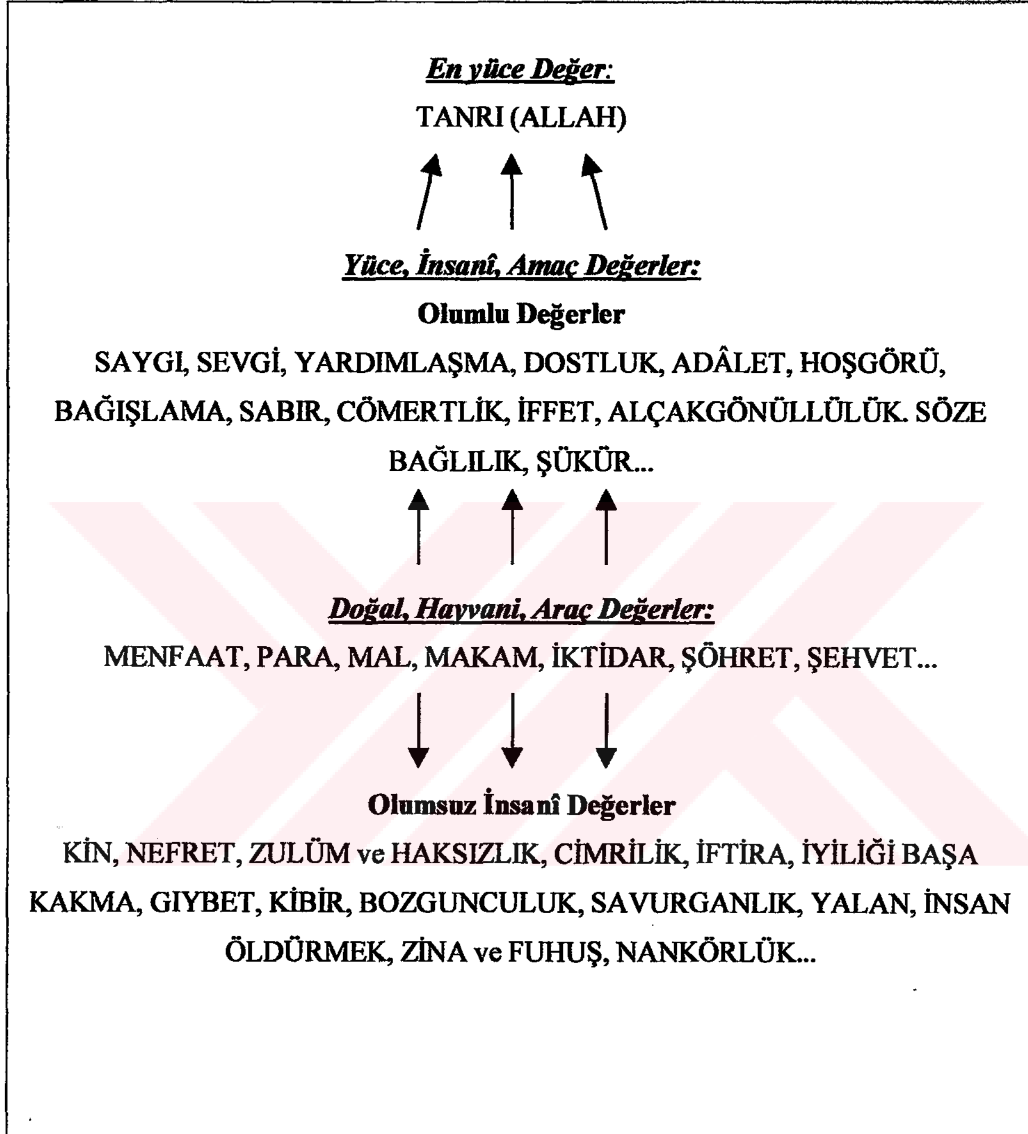
Belki indirgemeci bir tutum olarak görülebilir fakat anlatım kolaylığı bakımından Kur'an'dan hareketle İslâm ahlâkının değer yapısını şekil II'de olduğu gibi şematize etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1. Araç Değerler: Bu değerler sadece insana özgü olmayıp, bütün canlıların yaşamını idame ettirebilmeleri için gerekli maddî ihtiyaçla rı içine almaktadır; tamamen doğal, hayvani ve rasyonel niteliklidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi insan bir yönü ile doğal dünyanın parçası ve ona ait olduğundan yaşamı için bunlara ihtiyaç duyar. Şekil II'de de görülen bu değerlerin ortak özelliği **menfaat**e dayanmasıdır. Araç değerlerin bizzat kendileri değil, insanın kendi yaşamında onlara atfettiği anlam ve değer olumlu veya olumsuz olabilir.

2. Amaç Değerler: Şekil II'de de görüleceği üzere insanî değerlerin olumlu ve olumsuz olanları vardır. İnsan tabiatındaki iyilik (melekî) ve kötülük (şeytanî) eğilimi taşıyan duygular da buna işaret eder.Bu değerler sadece insana özgü olan, onu dünyadaki diğer canlı varlıklardan ayırıp yücelten, insandaki insânî/ilâhî boyutu ifade eder. Araç değerlerin aksine olumlu insanî değerler, manevî, irrasyonel, insanî nitelikli olup **menfaat** ve **çıkar**a değil, **görev** ve **sorumluluk** duygusuna dayanırlar. Olumsuz ahlâkî değerler ise Allah'ın diğer canlılardan farklı olarak insana bahşettiği aklî ve kalbî yetilerin gereği gibi kullanılamaması sonucu Allah'tan uzaklaşmaya ve insanî olarak alçalmaya/dünyevileşmeye (denî)işaret eder.

---

[557] Ali İzzetbegoviç'in "Ahlâk ve din" ile ilgili bu görüşleri için bk., Ali İzzet Begoviç, *age.*, s. 138-173.
[558] Mehmet Aydın, *age.*, s. 220.



Şekil II.

3. En Yüce Değer: En yüce değer, bütün değerlerin dengeli ve mükemmel halini kendinde bulunduran ve aynı zamanda bütün değerlerin yaratıcısı, kaynağı, nihaî hedefi ve ölçüsü olan Tanrı'dır. İslâm'a göre Allah'tan başka tanrı yoktur.

İnsanlığın binlerce yıllık tarihine göz atıldığında, insanda bu üç tür değer kabiliyetinin/eğiliminin varlığı, hatta tarihin oluşumu ile bu değerler savaşımının

doğrudan alâkalı olduğu görülebilir. Bundan dolayı, gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde bu değerlerin nasıl konumlandırdığı önem kazanmaktadır.

Biz şekil II'de Kur'an'ın öngördüğü değerler hiyerarşisini açıklamaya çalıştık. Bu bağlamda Kur'an'da bir çok âyet olmakla birlikte şu âyetler dikkate değerdir:

"Kadınlara, çocuklara, altın ve gümüş (cinsinden) birikmiş hazinelere, soylu atlara, sığırlara ve arazîlere yönelik dünyevî zevkler insanoğlu için çekici kılınmıştır. Bütün bu zevkler bu dünya hayatında tadılabilir, ama hedeflerin en güzeli Allah katında olandır."[559];

"Ey insanlar! Ne mallarınız ne çocuklarınız, katımızda sizin Bize yakınlaşmanızı sağlar. Ancak inanıp yararlı iş işleyenlere, yaptıklarının kat kat fazlası ödül vardır..."[560]

Kur'an, bu değerler hiyerarşisi ve dengesi bozulmadığı sürece dünyevî nimetleri, Hıristiyanlıkta olduğu gibi kötü görmek bir yana, gerekli sayar. Fakat Allah, **Araç değerleri** amaçlaştırıp, **amaç değerleri** araçlaştırarak bu değerler dengesini bozanlardan bahseder ve onları uyarır. Kur'an'da bu kişilikler şöyle tanımlanır: Onlar, insanın ve dünyanın belli bir gayeye göre yaratıldığını reddederler[561]; Allah'ı anmaktan yüz çevirip sadece dünya hayatının nimetlerini isterler"[562]; mal toplayıp onu sayıp tüketmekle övünürler, oğullarına ve mallarına çokça güvenirler[563]; dünya hayatından hoşnut olup ona gönülden bağlanırlar ve Allah'ın âyetlerinden de habersizdirler[564]; dünya nimetlerinin kendilerini aldattığı bu kimseler dinlerini oyun ve eğlence sayarlar;[565] onlar Allah'ı, Allah da onları unutmuştur[566]. Ancak en belirgin özellikleri de hayatı bu dünyadan ibaret zannederek, âhireti inkâr ederler.[567] Ahireti inkâr ve dünyaya aşırı bağlılık olumsuz ahlâkî değerleri üretir.[568]

---

559 Âl-i İmrân 3/14
560 Sebe' 34/37.
561 er-Rûm 30/8
562 en-Necm 53/29
563 el-Hümeze104/41; el-Beled 90/6; Sebe' 34/34.
564 Yunûs10/7, 8.
565 el-En'am 6/70.
566 el-Haşr 59/19.
567 el-En'am 6/29; el-Mü'minûn 23/33-38; el-Câsiye 45/24; ed-Duhân 44/34-36; Yunûs10/7,8; er-Rûm 30/7 vd.
568 el-Mü'minûn 23/33-38; el-Câsiye 45/24; ed-Duhân 44/34/36; el-En'am 6/29; Yunûs10/7-8; er-Rûm30/7.

Hıristiyanlık dininin "dünyevî nimetleri olumsuzlayan ve dünyevî ile uhrevî olanı birbirine karıştıran", aşırı tutumuna karşı bir tepki olarak, "dinî, ilâhî, kutsal olanla bağını koparıp tamamen dünyevîleşerek" diğer aşırı uca kayan modern Batı kültürü, Kur'an'ın işaret ettiği bu değer hiyerarşisinin tahrifine örnek olabilir. Yazarların, Batı'da Rönesans, Reform ve Aydınlanma ile başlayan bu sürece yaslanarak, İslâmî değerleri reddetmeleri kanaatimce öncelikle iki açıdan isabetsizdir: 1. Hıristiyanlığın İslâm'la özdeşleştirilmesi yanlıştır; 2. Çevre kirliliği, silahlanma, ırkçılık, tüketim çılgınlığı, açlık, savaş ve gelir dağılımındaki adâletsizlik... gibi bu sürecin sonucu olan problemler onun ahlâkî değeri konusunda kendi içinde bile önemli tartışmalara yol açmıştır.

Eğer insan Allah'ı, Tanrı olarak edinmezse, araç değerlerden birini veya bir kaçını; "mal biriktirme, iktidar ve şehvet gibi kendi subjektif arzularını"[569] veya bu arzularını genelleştirip nesnelleştirerek "toplumsallaştırılmış arzularını"[570] tanrılaştırıp hayatını ona göre şekillendirecek ve adetâ onlara kulluk edecektir. Bu durumda hak, adâlet, doğruluk... gibi olumlu insanî değerler menfaat (mal, şöhret, şehvet...) sağlamanın aracı olacak, kibir, alay etme, cimrilik, bozgunculuk, çekiştirme gibi olumsuz insanî duygu ve değerler ön plana çıkacaktır.[571] Sözü edilen insanî menfaat ve arzuların hiçbir zaman tatmini mümkün olmadığından, insanın saadeti de imkânsızlaşacaktır. Kur'an insanların ancak inanarak ve Allah'ı anarak huzura kavuşacaklarını ifade eder.[572]

Teorik olarak, Allah'ı inkâr ettiği halde, kendi doğasındaki olumlu insani değerleri geliştirip onları araçsallaştırmayan bir kişilik mümkün olabilir. Fakat bu durumda bütün değerleri dengeleyen, her şeyin kendisi uğruna yapıldığı tek "Bir" yüce değer olmadığından insanın değer dengesini koruması güçleşir. Mesalâ insan sevgiyi (aşkı) veya dostluğu ön plana çıkararak, diğer insanî değerleri onun uğruna feda edebilir veya ikinci plana itebilir. Oysa İslâm'da tevhid inancı sayesinde ahlâkî değerlerin birbirine ve şahsî duygulara fedâ edilmediği bir denge kurulur. Örneğin

---

[569] el-Furkân 25/43; el-Kehf 18/28; el-Â'raf 7/176; el-Kasas 28/50 vd.
[570] el-Ankebût 29/25.
[571] Bk. Hümeze104/1; Kasas28/76, 77.

Kur'an'da, kızgınlık ve öfkenin adâletsizliğe sebebiyet vermemesi[573]; kendimizin, anne-babamızın, yakınlarımızın aleyhinde bile olsa, zengin fakir ayrımı yapmadan doğru şahitlik yapma, adâletten ayrılmama emredilir[574]. Mü'minlerin yaptıkları iyilikleri karşılık bekleyerek değil, sadece Allah'ın hoşnutluğunu gözeterek yaptıkları[575] ve gerektiğinde değerleri uğruna en çok sevdiği şeyleri, malını hatta canını vermeyi göze almadıkça iyiliğe ulaşamayacakları[576] üzerinde durulur.

Fazlur Rahman'ın da ifade ettiği gibi, "Allah'ı unutmak", insanın gerek bireysel gerekse toplumsal şahsîyetini bozar. Çünkü insanın tavır ve davranışlarındaki (ahlâkî) gerginliğe karşı, insan şahsîyetini bir bütün olarak korumasının yegane yolu "Allah'ı hatırlamaktır."[577]

Kur'an vicdanın hükümlerine değer vermekle birlikte, bunları ihtiyatla karşılamıştır. Çünkü insan nefsi, kendisine kötülük ve edepsizlik telkin eden şeytanın baskısı altındadır[578] Ayrıca İslâmî terminolojide **hevâ** adı verilen kötü arzu ve eğilimler ile şuursuz taklit de ahlâk ve fazilet yolunun engelleri olarak gösterilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim kötü arzuların esiri olanı "hevâsını tanrı edinen"[579] şeklinde tanıtmış, öte yandan yanlış yolda olan atalarını taklitte direnenleri, "onlar sağır, dilsiz ve kördürler; akıllarını kullanmazlar"[580] ifadesiyle eleştirerek dinî hükümlerle selîm aklın birbirini desteklediğine işaret etmiştir.

Vicdan duygusu, insanı kötülük yapması halinde kınayan bir güç (en-nefsü'l-levvâme) olabileceği gibi kaskatı kesilmiş kalp haline dönüşerek kötülük karşısında duyarlılığını kaybetmiş bir duruma da gelebilir.[581] Bu yüzdendir ki İslâm'da bütün ahlâkî vazifeler uhrevî müeyyideye bağlanmış[582], iyiler için cennet vaad edilmiş, kötüler cehennemle tehdit edilmiştir. Ahlâk kurallarının uygulamasında, özellikle

---

[572] er-Râd13/28
[573] el-el-Mâide 5/8;
[574] en-en-en-Nisâ 4/135
[575] Leyl 92/19, 20
[576] Âl-i İmrân 3/92
[577] F. Rahmân, Kuran, s. 85.
[578] Bakara 2/169
[579] el-Furkân 25/43; el-Câsiye 45/23.
[580] el-Bakara 2/170,171.
[581] el-Kıyâme 75/21; el-Mâide 5/13; ez-Zümer 39/22.
[582] el-Kasas 28/83,84; Tâhâ 20/15; Gâfir 40/17; el-Câsiye 25/17

sosyal düzenin sağlıklı işletilmesinde genellikle sadece bu motiflere dayanan bir ahlâk tam olarak saygıya değer sayılamayacağından, Kur'an ve Sünnet'te Allah'ı en yüksek derecede sevmek[583] O'nun hoşnutluğuna layık olmak ve O'ndan hoşnut olmak[584] temel ahlâkî motif olarak gösterilmiş, doğru inanç ve temiz yaşayışın en yüksek gayesinin Allah rızası olduğu[585] vurgulanmıştır.[586]

Diğer yandan ibâdetler, insanı bencilce nefsi duygularına karşı ahlâken yücelten, ilâhî bir terbiye metodu olması da İslâm'da ahlâkî yaşamın önemli bir destekçisi ve boyutudur. Kur'an ahlâkî yaşamla ibâdetler arasında direkt ilişki kurar: Örneğin namazı terk edenler şehevî duygularına uyarlar, namazlarında samimi olmayanlar yetimi ve yoksulu gözetmezler, namaz insanları kötülüklerden alıkoyar.[587] Oruçlu iken insan hiç kimsenin görmediği yerde bile, Allah'ın kendisini gördüğü inancıyla bütün nefsânî arzularına karşı koyar; bu insandaki manevî yükselmeyi ve sorumluluk bilincini (takvâ) geliştiren ahlâkî bir eğitimdir.[588] Diğer yandan oruç ayı olan Ramazan ayındaki toplumsal düzeydeki etkiyi hareketliliği hangi materyalist sistem ve nasıl gerçekleştirebilir? Zekât ve sadaka, insanı bencillik duygusuna ve maddî değerlerin tahakkümüne karşı güçlendirir. Hac ise insanın iç dünyasında birlik, beraberlik ve evrensellik bilincini pekiştirir.

İslâm'ın öngördüğü ahlâkî terakkinin ulaşacağı son nokta, insanın gaye bakımından çıkar kaygılarını aşması, hatta cennet cehennem korkusunun da ötesinde bütün düşünce ve davranışlarını Allah'ın emrine ve rızâsına uygun düşüp düşmeyeceği açısından değerlendirmesidir.[589] Yunus Emre'nin meşhur olan şu deyişi İslâm ahlâkının bu felsefesini özetlemektedir: "Cennet cennet dedikleri, / Birkaç köşkle birkaç huri. / İsteyene ver anları, / Bana seni gerek seni."

Tüm bunlar, İslâm ahlâkını cennet ümidi ve cehennem korkusuna dayanan ruhsuz ve ilkel kurallar bütünü olarak gören yazarların, onun farklı boyutları ve altyapısıyla

---

583 el-Bakara 2/165.
584 el-Mâide 5/119.
585 et-Tevbe 9/72; el-Hadîd 57/27.
586 Mustafa Çağrıcı, "Ahlâk", DİA, III, 2
587 Meryem 19/59; el-Ankebût 29/45; el-Mâûn 107/1-4.
588 el-Bakara 2/183.
589 Hûd 11/112; eş-Şurâ 42/15; el-İnsân 76/8-9.

eşsizliğini kavrayamadıklarının işaretidir. Diğer yandan sadece cennet ümidi ve cehennem korkusuna dayanan davranışların ahlâkî değer taşımayacağı ne kadar doğru ise, ödül ve cezanın ahlâkî bir yapıyı değersizleştireceği de o ölçüde isâbetsizdir. Tüm diğer ahlâkî temellerin yanında, sonucun (ahiret, hesap), ödülün (cennet vd.), ceza ve yaptırımın (cehennem vd.) bulunmadığı ahlâkî bir sistemin eksikliği ve yazarların bu iddiasının tutarsızlığı tamamen dünyevî pratiklerden hareketle, rasyonel olarak da anlaşılabilir. Örneğin insanları yargılayan fakat sonuçta herhangi bir yaptırıma sahip olmayan bir mahkemenin nasıl bir anlamı olabilir? Veya dünyada, ahlâkî ve hukukî bir takım normları çiğnemenin toplumsal ve kanunî yaptırımları olmasından hareketle, bütün insanların ahlâksız olduğunu, çünkü ahlâklı davrananların da kanunların korkusundan ve sosyal yaptırımlardan çekindikleri için ahlâkî-hukukî kurallara uyduklarını iddia etmek ne kadar anlamlı olabilir?

İslâm ahlâkının dinamik ve çok yönlü yapısı, onun sadece bir kitle ahlâkı veya sadece bir seçkinler ahlâkı olmadığı, aksine maddî, zihni ve psikolojik bakımlardan her seviyedeki insanın kaygılarını ve özlemlerini dikkate alan, bununla birlikte ona, içinde bulunduğu durumdan daha ideal olana doğru yükselme imkânı sağlayan kapsamlı ve uyumlu bir ahlâk olduğunu gösterir.[590]

Son olarak özellikle Turan Dursun'un ısrarla üzerinde durduğu, İslâm'ın insanlar arasında ayrımcılığı öngördüğü iddiası da, gerçeği yansıtmamaktadır:

İslâm'ın esası birlik (tevhid) tir. Bundan dolayı Müslümanların Rabbi "Bir" olduğu gibi İslâm topluluğu (ümmeti) da birdir.[591] Bu birlik ırkı, rengi, cinsiyeti, sosyal konumu gözetilmeksizin bütün insanların, eşitliğine dayanır. Fazilet ve üstünlük sadece güzel ahlâk (takvâ) iledir.[592] Allah gruplaşmayı, parçalanmayı sürekli olumsuzlar; kardeşlik seviyesine varan birliği beraberliği teşvik eder, insanlara toptan Allah'ın ipine sarılmayı öğütler.[593] Kur'an, Arap toplumunun 'cahiliye' dönemindeki ayrılıklarına ve düşmanlıklarına işaret ederek, Allah'ın, İslâm'la kalplerini birleştirmesini bir nimet

---

590 Mustafa Çağrıcı *age.*, III, 2.

591 el-Mü'minûn 23/52; et-Tekâsür102/1-2.

592 el-Hucûrât 49/11-13; Peygamberimizin *Vedâ Hutbesi*nde vurguladığı temel konulardan biri de insanlar arasında Allah'tan sakınma (takva) dışında, Arap-Arap olmayan gibi her türlü ayrımın kaldırıldığıdır.

olarak kendilerine hatırlatır.[594] Allah gönderdiği açık uyarı ve delillerden sonra inananlara din konusunda ayrılığa düşmemelerini öğütleyip[595], bu konudaki anlaşmazlıkların çözümü için, Allah'a (Kur'an) ve Rasûlüne (Sünnet) baş vurmalarını emreder.[596] Ancak Kur'an bencil duygularının ve nefsânî arzularının peşinde gidenlerin birliğinin imkânsızlığını, birlik ve beraberliğin ancak kabul edilen değer sisteminin 'Bir'i amaçlaması halinde, zulme karşı Hak ve adâlette mümkün olabileceğini kabul eder.[597]

Kendi içinde böylesine dinamik bir yapı arz eden İslâm ahlâkı, İslâmî yapının bütününde ve İslâm metafiziğinin temelinde şekillenirken diğer yandan kendisi de sosyal hukukî ve iktisadî değerlere kaynaklık etmekte ve değişen toplumsal şartlara göre onları yeniden şekillendirmektedir.

b.3. İslâm Hukuk ve İktisadı

İslâm hukuk ve iktisadı, İslâmî inanç ve değerlerin sosyo-ekonomik hayattaki pratik tezâhürüdür. Bilindiği gibi, sosyal hayatta şeklî değişim esastır. Bu sebeple Kur'an, esas olan ahlâkî ve metafizik değerlerin, farklı toplumsal yapılara ve değişen sosyal süreçlere uyum sağlayabileceği esnek bir hukukî ve iktisâdî yapıyı öngörmüştür.

İslâm teorisini ve pratiğini beraber getiren ve yaşatan yegane sistemdir. O, diğer ideolojiler gibi teorisini yazıp bitirdikten sonra uygulama aşamasına geçmiş değildir; evrensel ilke ve prensipleriyle uygulaması iç içe olmak üzere, hedeflediği prototip toplumu, yirmi üç senelik bir zaman zarfında oluşturarak gerçekliğini de ortaya koymuştur. Bundan dolayı Kur'an'da teorinin, yani evrensel olanın yanı sıra, pratiğin yani özel ve yerel olanın bulunması ilk İslâm toplumu için bir rahmet olmuştur.[598] Kur'an'da **özel** ve **yerel** unsurların varlığından hareketle onun **evrensel** olmadığını söylemek haksızlık olacağı gibi, onda, kendi bağlamında incelendiğinde evrensel

[593] Âl-i İmrân 3/103; el-A'raf 7/91; et-Tevbe 9/71; en-Nisâ 4/25.
[594] Âl-i İmrân 3/103.
[595] el-En'am 6/159; Bakara 21/93; el-Mü'minûn 23/53; er-Rûm 30/32; eş-Şurâ 42/13; Âl-i İmrân 3/105;Yunûs 10/93.
[596] en-Nisâ 4/59
[597] el-En'am 6/58; eş-Şurâ 42/39.
[598] Hikmet Zeyveli, 'Kur'an'ın Aktüel Değeri Üzerine', *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, s. 76.

değerlerin çıkarılabileceği **yerel** ve **tarihsel** unsurların[599] varlığını reddetmek de büyük yanlışlık olur. Bizzat Kur'an'ın kendisi, öncelikle ilk hitap çevresi ile ilgilenmeyi vahiy geleneğinin bir özelliği olarak sunmaktadır. Görevi Kur'an tebliğcisinden farklı olmayan Şuayb'in kavmine hitabında ticaret ahlâkının[600], Lut'un hitabında cinsel ahlâkın[601] ağırlıklı yerinin anlamı bu olsa gerektir. İnsanlığa vereceği mesajları olduğunu iddia eden bir kitabın, daha ilk muhataplarının problemlerini görmezlikten gelmesi düşünülemez. Esasen Kur'an yerel ve tarihsel malzemeyi kullanırken sadece özel bir problemi çözmekle kalmamakta; her bir örnekte görüleceği gibi, aynı zamanda bu tikel durumu ya evrensel nitelikli bir prensibin öğretilmesine zemin olarak kullanmakta veya vazedilen ilkeyi örneklemektedir.[602]

İslâm hukukunu nitelerken kullandığımız "esneklik" kavramı "değişmez öz"ün, farklı ortamlara göre farklı şekiller almasını temin eden özelliğidir.[603] Esnekliği temin eden unsurlardan biri, bizzat kuralları koyan (Allah) ın gözettiği maksatlardır. İslâm hukukunda Allah'ın hedeflediği; adâletin temini[604], zulmün giderilmesi[605], maslahata itibar ve kolaylaştırma[606], sıkıntıyı giderme ve zorunluluğa itibar[607], gibi başlıca maksatların doğasından kaynaklanan bir esneklik vardır.

İslâm hukukunda esnekliği sağlayan diğer bir özellik de, Kur'an'ın ayrıntı ve somut hükümlerden çok genel hukukî prensipler üzerinde durmasıdır. Bunlar; "eşyada

---

[599] Tarihsel unsurlara örnek olarak kölelikle ilgili pasajların yanısıra, en-Nisâ 4/102'de tarif edilen harp namazında o günün savaş tekniklerinin bulundurulmuş olduğu veya en-Nahl 16/80'de sayılan nimetlerin o günün tüketim ve yaşantı biçimine hitap ettiği açıktır ki bu örnekler çoğaltılabilir.
[600] el-Â'raf 7/85; Hûd 11/84 vd.
[601] el-Â'raf 7/80; en-Neml 27/54; el-Ankebût 29/28.
[602] Ömer Özsöy, *Sünnetullah*, Ankara, 1994, s.18-19 Bu bağlamda bir Arap geleneği olan *zıhar*'la (zıhar, karısını cezalandırmak için ondan uzak kalmayı isteyen bir kişinin karısına; "sen benim için anamın sırtı gibisin" demesidir. Bu durumda zıhar yapan erkeğin karısıyla cinsel ilişkiye girmesi yasak olduğu gibi aynı erkeğin eşi de başkasıyla evlenemezdi.) ilgili düzenlemeleri içeren Kur'an âyetlerinin *yerel* bir konuyla ilgilendiğini reddetmek, Kur'an'ın *zıhar*'ı *evrensel* bir boşanma şekli olarak önerdiğini kabul etmek anlamına gelir. Oysa *zıhar* ve *tebennî* (evlât edinme) uygulamalarını eleştiren âyetlerden (el-el-Ahzâb 33/4-5), Kur'an'ın böyle bir amacının olmadığını anlamaktayız. Kur'an'ın ilk hitap çevresi zıhar uygulamasının bulunmadığı bir toplum olsaydı, doğal olarak Kur'an'da zıhara yer verilmezdi. Ama zıhar örneğinden hareketle konulan samimiyet, ahlâkî tutarlılık gibi ilkeler bu kez o toplumun uygulamaları zemininde verilirdi. (Bk.,Özsoy, *ae.*, s. 20)
[603] Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkamın Değişmesi*, İst. 1990, s. 38.
[604] en-Nisâ 4/58.
[605] Âl-i İmrân 3/108.
[606] el-Bakara2/185.
[607] el-Mâide 5/6.

aslolan ibahadır"[608]; "istişâre (karşılıklı görüş alışverişi, danışma)"[609]; "adâletin sağlanması"[610]; "haksız kazancın haramlığı"[611]; "suç ve ceza dengesi"[612]; "iyilikte yardımlaşma"[613]; "sözleşmelere riâyet etmek"[614]; "güçlüğün kaldırılması"[615]; "zorunluluğun haram olan şeyleri helal kılması"[616]gibi prensiplerdir.[617] Bunlar aynı zamanda İslâm hukukunun öngördüğü evrensel ölçü ve ilkelerdir.

Kur'an'da hukuk ile ilgili âyetlerin Kur'an'ın bütününe oranla azlığı da esnekliği sağlayan önemli unsurlandandır. Ortalama bir tasnifle şu bilgiler verilebilir: Kur'an 6236 âyet içerir. Yalnızca 228'i hukukî tâlimatlara ayrılmıştır. Bunların 70'i aile, 70'i medenî kanun, 13'u yargılama usulü, 10'u anayasa hukuku, 10'u ekonomik ve parasal düzen, 25'i uluslar arası ilişkiler, ve 30'u ceza hukuku ile ile ilgilidir. Hukukla ilgili âyetlerin tamamı Kur'an'ın % 4'üne, ceza ile ilgili âyetler ise % 0,7'sine karşılık gelmektedir.[618] Diğer yandan, Kur'an'ın hemen bütünü inanç, ahlâk üzerinde durmakta, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak, dünya ve ahiret saadetini temin için izlenecek "doğru yolu" konu edinmektedir. Bu gerçekler ışığında öyle anlaşılmaktadır ki; Kuran'ın içerdiği inanç ve değerleri görmezden gelip, İslâm'ı, sadece onun somut/fiili uygulama ile ilgili emirlerini kastederek şeriat olarak tanımlayıp gündeme getirmek, tartışmak bilgi yetersizliğinden kaynaklanmıyorsa kasıtlı bir saptırmadır. Mehmet Aydın'ın deyişiyle, Kur'an'ın temel hedefi herhangi bir "şeriat devlet modeli" değil, "Müslüman toplumdur".[619] Veya F. Rahman'ın ifadesi ile "ahlâka dayalı bir toplum düzeni inşa etmektir"[620].

---

[608] el-Bakara 2/29; en-Nahl 16/14; el-Hac 22/65; Âl-i İmrân 31/20 vd.
[609] Âl-i İmrân 3/159; eş-Şurâ 42/38.
[610] eş-Şurâ 42/15; el-Mâide 5/8; el-En'am 6/152.
[611] el-Bakara 2/188; Âl-i İmrân 3/130; en-Nisâ 4/2,29.
[612] Yunûs10/27; eş-Şurâ 42/40.
[613] el-Mâide 5/2
[614] el-Mâide 5/1
[615] el-Mâide 5/6; el-Hac 22/78; en-Nûr 24/61; el-Ahzâb 33/37; el-Fetih 48/17.
[616] el-Bakara2/173; el-Mâide 5/3; el-En'am 6/145; en-Nahl 16/115.
[617] Mehmet Erdoğan, *age.*, s. 42
[618] Bu bilgileri R. Garaudy Abdulvahhab Hallaf'ın; *İlm usul al-fiqh* (Kahire, 1956, s. 34-35) isimli eserinden aktarmaktadır. Bknz.; Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, (trc. Ahmet Zeki Ünal) Ankara 1989, s.290.
[619] Mehmet Aydın, "İrtica Üzerine Bazı Düşünceler", *İçe Kritik Bakış*, İstanbul, 1999, s.162.
[620] Adil Çiftçi, *age.*, s. 231.

Diğer yandan Kur'an'daki hukukla ilgili az sayıdaki âyetin de büyük çoğunluğunun 'usûl' veya 'ilke' düzeyinde olup, az bir kısmının fiili yasama ile ilgili somut hükümler içermesi de Kur'an'ın hukuk mantığını kavramak bakımından dikkate değerdir. Bu bağlamda Kur'an'ın özellikle kadının hukukî durumu, miras ve kölelikle ilgili, aynı zamanda en çok tartışma konusu yapılan, hükümleri hatırlanabilir. Özellikle F. Rahman ve R. Garaudy gibi isimlerin ön plana çıktığı modern İslâm düşüncesinin bu konudaki genel yaklaşımına göre, Kur'an'da bu tür fiilî yasama ile ilgili hükümler nihaî ve lafzen evrensel uygulamalar olmayıp, VII. yüzyıl Arap toplumu yapısı bağlamındaki somut hukukî örneklerdir. Zira Kur'an Allah'ın, ister erkek ister kadın ister köle olsun bütün insanların insanî değer bakımından eşit saydığını, sadece iyilik yapanlarla kötülük yapanlar arasında ayrım yaptığını[621], üstünlüğün ancak güzel ahlâk (takvâ) ile sağlanabileceğini belirtir. Kur'an'da tarihsel olaylara getirilen ilâhî çözümler söz konusu olduğunda yapılması gereken, bu ilâhi çözümdeki hikmet ve gayeyi çıkarıp ilgili bölümün mesajını evrenselleştirmektir.

Yine konuyla ilgili olarak Mehmet Aydın şu tespitlerde bulunur: Kur'an'ın getirmiş olduğu hukukî haklarda ilke, bir adım dahi geri gitmemektir. Bu haklar madem ki bir iyileştirmedir o zaman iyileştirmeyi daha ileri götürmek mümkündür. Meselâ kadın hakları (veya kölelik) konusunda belli bir dönemde önemli bir mesafe alınıyor. Ama o toplumsal yapı içerisinde daha fazlasına hem ihtiyaç olmayabilir hem de daha ileri bir adım o toplumsal düzeni sarsıcı bir nitelik taşıyabilir. Kur'an-ı Kerim'i anlarken, en azından sosyal hadiselerde –diğerlerinde zaten problem yok- insanlığı getirdiği noktayı iyi belirlemek -ki getirdiği nokta hukukî bir duruştur- sonra istikamete (hedefe) bakıp iyileştirme sürecini devam ettirmek gerekir.[622] Fakat 1400 yıllık geleneğimizde başta kadın konusu olmak üzere bir çok konuda bu dinamik usulî anlayışın devam ettirilemeyip çoğu zaman dinî metinlerin ve anlayışların kutsallaştırılıp dogmalaştırıldığını, Kur'an'ın getirdiği ve ilk dönem İslâm toplumunun bulunduğu noktadan geri adım olarak nitelendirilebilecek dinî anlayışların da ortaya çıktığını belirtmeliyiz. Ancak İslâm'ın ve Müslümanların ilk dönem dinamizmini elde

---

[621] Âl-i İmrân 3/94; en-Nisâ 4/124; er-Râd 13/23; el-İsrâ 17/40; Gâfir 40/40; ez-Zuhrûf 43/16.
[622] Mehmet Aydın, *age.*, s. 122-123..

etmek için başta, onların güç kaynağı olan Kur'an'ın orijinal metni olmak üzere maddî ve manevî bütün imkânları mevcuttur. Hayatının büyük bir bölümünü sosyalist bir teorisyen ve siyasetçi olarak geçiren ve sonra Müslüman olan ünlü Fransız filozofu Garaudy, günümüz dünyasında yığınları harekete geçirebilecek tek inancın İslâm olduğunu ifade eder.[623]

Ancak bütün bu yorumlarda Kur'an'daki hukukî hükümlere atfedilen **evrensellik** ve **değişkenlik** kavramlarının tanımlanması zorunludur. Kanaatimizce bu konuda temel ölçüt, Kur'an'da fitrat kelimesi ile ifade edilen, insanın zamana ve mekâna göre değişmeyen yönü olmalıdır. Bu ölçütün yakalanabilmesi için de; şüphesiz gerek insanın gerekse onu kuşatan çevrenin maruz kaldığı değişimin sorgulanması gerekmektedir. Aksi takdirde, esasen insanın öz kimliğinden uzaklaşmasını doğuracak yozlaşma niteliğindeki değişmelerin **ilerleme** olarak vehmedilip, **çağdaşlık**, **bilimsellik** kılıfına büründürülerek genelleştirilmesi veya insanın fitrî ihtiyaçlarına cevap veren unsurların **yerellik**le veya **gericilik**le yaftalanması tehlikesinden kurtulamayız. Örneğin modern dünyada kadının konumunu bir bütün olarak sorgulanmadan **ileri** bir durum olarak kabul edilip, İslâm'ın kadın anlayışının buna göre sorgulanıp yeniden konumlandırılması doğru değildir. Unutmamalı ki, bizler de tarihin belli bir diliminde yaşamaktayız ve çağın çocuklarıyız.[624]

İslâm hayata hem ferd planında hem de kozmolojik planda bir bütün olarak bakar. Böyle bir dünya görüşü ontolojik düzeyde "her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu" düşüncesine dayanır.[625] Buna göre İslâm iktisadı deyince, İslâmî metafizik ve ahlâkî değerlerin hakim olduğu iktisadî yapı akla gelmektedir. İslâm iktisadının başlıca prensipleri şöylece özetlenebilir:

İslâm'a göre her şeyin **aslî sahibi** Allah'tır. O halde aslî sahibi dikkate almayan bir mülkiyet anlayışı doğru değildir. İnsanın mülkiyeti "emanet sahipliği"nden ibarettir.[626]

---

623 Garaudy, *age.*, s. 261.
624 Bk., Özsoy, *age*, s. 23.
625 Mehmet Aydın, "İslâm ve iktisadî Hayat", *age.* s. 223.
626 el-Mâide 5/17-18; Tâhâ 20/16.

İnsanı dünyaya ihtirasla bağlayan ve ona ölüm sonrasını ve ahlâkî faziletleri unutturan bir mülkiyet anlayışı, mal ve mülkün insanı ölümsüz kılacağını vehmettiren büyük bir aldanıştır.[627]

Mal ve mülk belli sınıfların elinde dönüp duran bir güç olmamalıdır[628]. İnsan kendini malıyla tanımlamamalıdır.[629]

Böyle olduğu takdirde, kendilerini de toplumu da felâkete sürükleyen bir sözde-büyükler sınıfı (müstekbirîn), oluşur, bu sınıf, toplumun güçsüz kesimlerini (mustad'afîn) sömürerek hayatını devam ettirir. Onlar, hukuk düzenini kendi lehlerine olacak şekilde anlar ve yorumlarlar. Sonunda toplum "zulüm toplumu" olur. Ekonomik sömürü alabildiğince yaygınlaşır. Varlıklılar "kat kat faiz" uygulayarak yoksulu hatta orta halliyi sömürürler. Serveti helal olan ticarî yolla değil, batıl yollarla elde ederler[630]; cimriliğe veya israfa meylederler, karada ve denizde karışıklık (fesad) çıkarırlar[631]; Firavun örneğinde olduğu gibi işi "tanrılık" iddiasına kadar götürebilirler. Bütün bunların sonunda Allah'ın değişmez yasası (sünnetullah) gereği toplumsal çöküntüye sebebiyet verirler. Başka bir ifadeyle, inançtan ve ahlâkî değerlerden yoksun bir faaliyet bütün alanlarda olduğu gibi, iktisadî ve sosyal alanda da doğal dengeyi bozar.

İslâm dünyayı değersiz görmez. Dünya Allah'ın "hayr"ı "fadl"ı ve "nimet"iyle doludur.[632] Bütün bunlar Yüce Kudretin işaretleri (âyât) dir. Dünya ancak, sırf kendi başına, "ilâhî varlık" ve "öteki dünya" ile bağlantısız olarak düşünüldüğünde "denî" (alçak ve değersiz) olur.

Dinin istediği, insanının fıtratında var olan ve tatmin edilmesi gereken mal, mülk, kadın, evlât edinme gibi arzuların yok edilmesi değil, onların insan doğasına ve onun nihaî gayesine yaraşır bir düzene girmesi ve terbiye edilmesidir.[633]

Kur'an'da mülkün kazanılması ile sabır, şükür, cömertlik, iyilikseverlik, dostluk, dayanışma ve huzur gibi pek çok ahlâkî değerler ve zekât sadaka, infak, helal kazanç,

---

[627] eş-Şurâ 42/27; Yunûs 102/1-4; Hümeze 104/1-7
[628] el-Haşr 59/7
[629] Alak 96/6
[630] en-Nisâ 4/29
[631] er-Rûm 30/41
[632] er-Rûm 30/46; el-Cumu'a 62/10; el-Müzzemmil 73/20.
[633] Âl-i İmrân 3/14; el-Âdiyât 100/8

hatta namaz gibi ibâdetler arasında yakın alâka kurulur. Kur'an "iman", "ibâdet" ve "ahlâk" (salih amel) arasında organik bağ kurarak[634] bu konuda da birliği (tevhid) öngörür.[635]

Şimdi kendini "sosyalist" olarak tanımlayan bir yazar hakkaniyet ölçülerini gözetmiş olsaydı, en azından İslâm'ın iktisadî prensiplerini kısmen bile olsa olumlardı. Örneğin İslâm'a dışarıdan bakan bir çok araştırmacı İslâm'ın bu anlayışıyla sosyalist ideoloji arasında genel hedefleri bakımından paralellik kurarlar.[636]

Dinî inanç ve değerlerin salt objektif veriler olmayıp, insanın kendi duygu tecrübe ve zihin dünyası, ferdî ve toplumsal fıtratı/doğası, yaşadığı kültür ile de irtibatı olduğu hesaba katılırsa, İslâm'ın dinamizm ve esnekliği daha iyi kavranır; böylece onun her topluma, çağa, kültüre hitab edebilme/evrensellik kabiliyeti açığa çıkar. Tarih boyunca farklı kültürlere uyum sağlayan ve çeşitli insanî eğilimlere uygun, farklı İslâmî anlayış ve pratiklerin oluşması da bunun işaretidir.

Sonuç olarak Fazlur Rahman'ın dediği gibi: "Kur'an özünde iyiyi tavsiye edip kötülükten kaçındıran, canlı bir Allah bilincine sahip fertlerden oluşmuş, ahlâken iyi ve adil bir toplum..." oluşturmayı hedefleyen dinî ve ahlâkî bir metindir".[637]

b.3.1. İslâm Hukukuna Yönelik Şiddet İddiaları

İslam'ın şiddet ve kılıç dini olduğu, müslümanların iktidarı ele geçirince kendi dinlerine karşı olanların boyunlarını vurduğu şeklindeki iddiaların Ortaçağda Haçlı seferleri zamanında hıristiyanlarca ortaya atıldığını, fakat bu iddiaların gerçekten uzak,

---

[634] "Gerçek erdemlilik, yüzünüzü doğuya veya batıya çevirmeniz ile ilgili değildir; ama gerçek erdem sahibi, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, vahye ve Peygamberlere inanan, servetini –kendisi için ne kadar kıymetli olsa da- akrabasına, yetime, ihtiyaç sahiplerine, yolculara, (yardım) isteyenlere ve insanları kölelikten kurtarmaya harcayan; namazında devamlı ve dikkatli olan ve arındırıcı (mali) yükümlülüğünü ifa eden kişidir; ve (gerçek erdem sahipleri) söz verdiklerinde sözlerini tutan, felaket, zorluk ve sıkıntı anlarında sabredenlerdir: İşte onlardır Allah'a karşı sorumluluklarının bilincinde olanlar." (el-Bakara 2/177); "Dini yalan sayanı gördün mü? Öksüzü itip kakan ve yoksulu doyurmayan odur. Şu namazı kılıp da namazlarında eksiklik yapanların vay haline. Onlar gösteriş için ibâdet ederler. (Fakirlere) en ufak yardımı bile esirgerler." (el-Mâûn 107/ 1-7)

[635] İslâm'ın İktisadî değerlerini tesbit ederken M. Aydın'ın aynı makalesinden yararlandık Geniş bilgi için bk. M. Aydın (*agm.*, s. 223-227.)

[636] Örneğin K. Armstrong bu konuda şöyle der: "İbranî peygamberleri gibi Hz. Muhammed de tek tanrıya tapmanın sonucu olarak sosyalist diyebileceğimiz bir etik vaz etmiştir." Bk., K. Armstrong *age.*, s.193.

hayalî ve taraflı iddialar olduğunu yine hıristiyan çağdaş ilim adamı M. Watt ifade etmektedir. Yazar hıristiyanlardaki bu İslâm imajının XX. yüzyılda yapılan bazı modern bilimsel çalışmalarla kısmen değiştiğini de eklerler. [638]

İslâmiyet, dinde baskıyı kesinlikler yasaklamış, zor ve baskı altında gerçekleşecek imanın geçersiz olduğunu kabul etmiştir. Kur'an'ın bir çok ayeti, Allah'ın yoluna hikmet ve güzel öğütle çağırmayı ve en güzel biçimde mücâdele etmeyi emrederek hidâyetin ancak kişinin kendi nefsi için olacağına, hakkın Allah tarafından geldiğine ve dileyenin iman dileyenin inkâr edebileceğine dikkat çekmiştir. Peygamber inkârcılardan sorumlu değildir ve kendisinden onları İslâm'a zorlanması istenmemektedir. O sadece bir uyarıcı ve tebliğcidir, onlar üzerinde vekil ve bir zorbacı değildir.[639] Aslında Kur'an'ın hidayeti sadece Allah'a hasretmesi[640], insanların düşünce ve vicdanlarının baskı altına alınamayacağına ve bu konudaki zorlamaların sonuçsuz kalacağına işaret olarak görülebilir.

Cihad Kur'an'da genel olarak "Allah'ın rızasına uygun bir şekilde yaşama çabası" anlamına gelir. Bu bağlamda yapılan savaş da cihadın bir çeşididir. İslâm'da bu anlamda cihadın ancak müslümanların can ve mal güvenliğini sağlamak, hak ve hüriyetlerini korumak, zulum ve fesâdı (fitne), müslümanlara karşı yapılan saldırıları ve hiyanetleri önlemek, mazlumlara yardım gibi amaçlarla yapılacağı hükme

---

[637] Adil Çiftçi, *age.*, s. 225.
[638] Bk., M. Watt, *İslam Avrupa'da*, (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul 1989, 128-136.
[639] Yunûs 10/99, 108; en-Nahl 16/125; el-Kehf 18/29; en-Neml 27/91, 92; Kâf 50/45; ez-Zâriyât 51/54, 55; el-Gâşiye 88/21, 26; el-Bakara 2/256; Âl-i İmrân 3/20, 54. Kur'an'ın bu genel ilkeleriyle çeliştiği zannedilen ayet ve hadislerle ilgili yorumlar için bk., M. İzzet Derveze, *Allah Yolunda Cihad*, İst. 1998, s. 82-104 vd. bölümleri. Süleyman Ateş, T. Dursun'un söz ettiği, bazı müfessirlerin Kur'an'ın bu geniş ve evrensel hoşgörü anlayışının "kılıç ayeti" adını verdikleri Tevbe sûresinin 36. ayetiyle neshedildiği şeklindeki görüşlerini "hiçbir delile dayanmayan hatalı görüşler" olarak niteler. Bk., Süleyman Ateş, *Gerçek Din Bu 1*, s. 107. Yunus Vehbi Yavuz dinden dönenin (mürted) durumu konusunda şu değerlendirmede bulunur: Kur'an'da inanç özgürlüğünü ifade eden bu ayetlere karşın dinden dönenin öldürüleceğine ilişkin bir hüküm bulunmamaktadır. Peygamberimizin bir hadisine dayanarak bazı fıkıh kitaplarında bulunan mürtedin öldürülmesi ile ilgili bu hüküm, ilk dönem dinden dönme (ridde) olayları ile ilgili toplumun maslahatını gözetme prensibi gereği konulan siyasî bir hükümdür. Kaldı ki, İslâm ceza hukukunda ahad hadislerin delil kabul edilmesi tartışmalıdır. Ayrıca Hanefi mezhebine göre Kur'an nassı ahad haber ile tahsis edilemez. Bk., Yunus Vehbi Yavuz, *İslâm'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, İstanbul ts., s. 102, 233.
[640] el-Kasas 28/56.

bağlanmıştır.[641] Zülmedenlerden başkasına düşmanlık yoktur. Savaştan vazgeçip barışa yanaşanların taleplerine uyulur.[642] Savaşta saldıranlara karşı aynı ölçüde karşılık verilir, aşırı gitmek yasaktır.[643]

Bekir Topaloğlu İslam'da anlamını bulan, bütün cepheleriyle ilâhi mesajı insanlığa duyurma amacını güden, bu sebeple de her devirde canlı tutulması zorunlu olan cihad faaliyetinin günümüz şartlarındaki yöntemlerini ekonomi, kültür ve son olarak savaş olmak üzere üç noktada toplar.[644]

Bazı araştırmacıların Kur'an'ın savaş ortamında nazil olan ve müslümanları cihada teşvik eden ayetlerini onun bütünlüğünden koparıp, cihadın meşruluğunu küfür sebebine bağlayan bazı ulamaya ait görüş ve sözleri de ele alarak genellemede bulunmaları ve bunları maksatlarını aşacak şekilde yorumlarken gayri müslim ülkelerin tarih boyunca müslümanlara karşı sergilediği saldırgan tavır konusunda sessizliği tercih etmeleri hatta onların ağzıyla İslam'ı eleştirmeleri ibret vericidir. Halbuki Kur'an'ın müslümanlara karşı düşmanlık beslemeyen gayri müslimlerle iyi ilişkiler kurma yönündeki açık tavsiyelerine[645] ve İslâm tarihi boyunca gayri müslimlerin İslâm ülkelerinde güven içinde yaşamış olmalarına karşılık hıristiyan alemi asırlar boyunca papalığın da etkisiyle İslâm dünyasıyla düşmanca ilişkiler içinde bulunmuştur.[646]

---

[641] el-Bakara 2/190, 193; el-Enfâl 8/60, 61; el-Hac 22/39-41; et-Tevbe 9/29; el-Bakara 2/191-193; et-Tevbe 9/36; en-Nisâ 4/75,76.
[642] el-Bakara 2/192, 193; el-Enfâl 8/60, 61.
[643] el-Bakara 2/190,194; en-Nahl 16/126; eş-Şura 42/40-41.
[644] Bk., Bekir Topaloğlu, "Günümüzde Cihad", *DİA*, 1993, VII, 531, 534.
[645] el-Ankebût 29/46; el-Mümtehine 60/8-9.
[646] Bütün hıristiyan Batı dünyasının katıldığı Haçlı seferleri ve bunun İslam dünyasında açtığı yıkımlar yanında Sicilya ve Endülüs'te insanlığın en ihtişamlı medeniyetlerinden birini kurmuş olan bir devleti ve milleti kökünden yok edecek kadar müslüman kıyımını doğuran bu düşmanlığın günümüz şartları, metodları ve vasıtalarıyla sürdürüldüğü yönünde hemen bütün müslüman milletlerde genel bir kaygı vardır. Basna-Hersek'te de görüldüğü gibi dünyanın bir çok yerinde müslümanların mal, can, namus, tarihi eserler ve kurumlar gibi bütün değerlerine karşı sürdürülen tecavüzler, tarihte olduğu gibi müslüman milletlerin onlarla ilgili kaygı ve kuşkularını haklı gösterecek niteliktedir. Ayrıca son birkaç asırdan beri Batı'nın İslâm dünyasına yönelik sömürgeci politikaları ve bunun doğurduğu sonuçlar, tarih boyunca İslâm dünyasında yaşayan gayri müslimlere can ve mal güvenliği sağlamanın da ötesinde millî kimliklerini koruma konusunda tanınan imkân ve hoşgörü ile karşılaştırıldığında, iki din ve medeniyetten (İslam-Hıristiyanlık) hangisinin diğer din mensuplarına karşı daha saygılı ve müsamahalı davrandığını açık biçimde görmek mümkündür. Bk. Ahmet Özel, "Cihâd", *DİA*, İst. 1993, VII, 530. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de ve tarihte cihad ile ilgili teori ve pratiklerin değerlendirmesi ve günümüzde 'cihad'tan ne anlaşılması gerektiği konusunda genel bilgi için A. Özel'in ve B. Topaloğlu'nun adı geçen maddelerine bakılabilir.

Öyle anlaşılmaktadır ki yazarların bu konudaki iddiaları da İslam'la ilgili genel tavır ve görüşlerinin uzantısı olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir.



GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Son bölümde, İslâm'a yönelik eleştirel görüşleri üzerinde durduğumuz Turan Dursun ve Erdoğan Aydın'ın genel olarak eleştirilerinin niteliği, temel görüş ve iddialarının düşünce tarihindeki yeri ve günümüzdeki anlamı ile vardığımız sonuçlar ve önerilerimiz üzerinde duracağız. Şunu da belirtelim ki, yazarların eleştirileri, sadece kendi görüşlerini değil başta İlhan Arsel, Server Tanilli gibi yazarlar olmak üzere ülkemizdeki "maddeci sol" düşüncenin -üslup farklılıkları dışında temel iddiaları ve nitelikleri bakımından- İslâm'a yönelik eleştirilerini de büyük ölçüde yansıtmaktadır.

Özetle, yazarlar İslam'ı pozitivist 'bilim ve akıl' ile 'çağdaş insanlık değerleri' ölçütünde değerlendirirler. İslamî değerlerin bu ölçülere ters düştüğü, çağın gerisinde kaldığı, modernleşme imkânı olmadığı gibi, modernleşmemizi de engellediği, dolayısıyla reddedilmesi gerektiği sonucuna varırlar. Ayrıca dinin dogmatik bir yapıda olduğunu, özgür, yaratıcı düşünceyi engellediğini de sıkça vurgularlar.

1.

Eleştirinin hislerin tuzağından kurtulmak ve kapsamlı bir "anlama", "yorumlama" çabası olarak algılanması gerektiği kanaatindeyiz. Böyle bir eleştiri faaliyeti bir çok bakımdan değerlidir ve takdire şayandır. Hür düşünce ve kültürel farklılıklar ötekilerle diyalog kurarak varolabilir, kendisini geliştirip yenileyebilir. Böyle bir eleştiri bir bakıma kendini ötekinin diline tercüme etmek olduğu için her iki dili de iyi bilmeyi gerektirir. Ne var ki ülkemizde yaratıcı, ufuk ve zihin açıcı, geliştirici ve diyaloğa dayalı eleştiri gelenekleri icat etmeyi başarabilmiş değiliz. Böyle bir gelenek oluşturamayışımızın temel sebebi, hem tarihi kimliğimizi ifade edebileceğimiz inanç ve değerlerimizi, kültürümüzü hem de çağımızın ruhunu gereği gibi kavrayamayışımızdır.

Kanaatimizce dünya standartları ve bilimsel ölçülere göre, gerek müslüman ilim adamları, gerekse müsteşrikler tarafından yapılmış çalışmalara kıyasla değerlendirmek gerekirse, yazarların bu eleştirilerini, "ideolojik kavram ve şablonlar", "bilimsellikten uzak", "avamî, kaba, ham, hamasî" bazen de "agresif" unsurların belirlediğini

söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak çalışmalarının bu özelliği onların etkinliğini, onlara olan rağbeti, alâkayı azaltması bir yana, tam da halk düzeyindeki ilginin sebebini oluşturmaktadır. Daha da üzücü olanı şu ki, bu eleştiriler düzeyinde şekillenen din anlayışı, aralarında bazı aydınların da bulunduğu, azımsanmayacak bir kesimin, çoğu zaman medyada ve siyasi düzlemde gündeme gelen din anlayışının da düzeyine işaret etmesidir. Aslında bu durum toplum olarak bizim kendi kültür tarihimiz, inanç ve değerlerimiz konusundaki amatörlüğümüzün de bir işareti olarak görülebilir.

Bu durum sadece itikadî bakımdan değil, sosyal, siyasî ve iktisadî bakımdan da önemli sonuçlar doğurmaktadır. Bunun sonucu olarak profesyonellerce belirlenen dünya arenasında, hem "milli varlığımızı" ortaya koymamız zorlaşmakta hem de aleyhimizdeki kültürel ve siyasî tehlikeleri fark etme konusundaki basiretimiz bağlanmaktadır.

Günümüzdeki bu İslâm eleştirilerinin XIX. yy.'lın son ve XX. yy.'lın ilk yarsında pozitivizmin Türkiye'ye girişiyle, Abdullah Cevdet (1869-1932), Kılıçzade Hakkı (1872-1959), Hüseyin Cahit Yalçın (1874-1959) vb. isimler tarafından ortaya konulan eleştirilerin[647] –biraz daha vulgarize- bir versiyonu ve kendi geleneğimiz bakımından "köksüz" olduğunu söyleyebiliriz. Batı kökenli bu geleneğin en önemli zaaflarından birisi de İslâm ve Hıristiyanlığı "din" adı altında aynı kefeye koyup aynı ölçülerle değerlendirmesidir.

Modern Batılı araştırmacı Leslie Lipson'un da ifade ettiği gibi, İslâm inançlarında, Hıristiyan teolojisinde bulunduğu türden, Tanrı'nın insan biçiminde, bakireden doğma bir oğulun babası olması ve onun yeniden dirilmesi hikayesine, üçlü birlik kavramı gibi doktrinlere, İsa'nın yaşamını ve ölümünü kuşatan mitlere vs. yer verilmez. İslâmî doktrin basit, açık ve dolaysızdır. İslam'da Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed'in peygamberliği kabul edilince gerisi aklî olarak temellendirilebilir.[648] Hatta birçok İslâm filozofu ve kelâm alimlerine göre Allah'ın varlığı peygamberliğin gerekliliği de akılla temellendirilebilir.

---

[647] Bk., Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının Dine Bakışı*, İstanbul 2000 (basılmamış doktora tezi)

2.

Çalışmamızda gözettiğimiz ve önemle üzerinde durduğumuz şu ayrıma dikkat çekmek istiyoruz. Biz, bilimsel ve rasyonel olarak temellendirilebilecek anlam dünyasına sahip yegane sistemin İslâm olduğunu iddia etmiyoruz. Her inancın, ideolojinin kendi usûlü ve mâkuliyeti içinde kurulabileceğini, tutarlı olabileceğini, ötekilerle karşılaştırılabileceğini kabul ediyoruz. Ancak bütün bu inanç ve ideolojilerin hakikatle ilgisini kurma, bilimsel değil, felsefî, kalbî, şahsî tecrübelerin ve subjektif tercih ve unsurların da katıldığı bir süreçtir. Bilim, sınırlarının, tecrübî alanın dışına çıktığında, bilim olma özelliğini ve nesnelliğini yitirir.

Oysa yazarlar kendi materyalist dünya görüşlerini bilimsel, rasyonel, dini ise bilim ve akıl-dışı, hayalî vs. diye nitelerler. İşte bizim "bilim-dışı, ideolojik" tavır derken kastettiğimiz de budur. Bir insanın bilimsellik adına, "doğru, bilimsel tek yaşam tarzı vardır, herkesin onu kabul etmesi zorunludur" şeklindeki tavrı, bilimsel, entelektüel bir yönteme değil, ilkel bir inanca işaret eder.

3.

İslâm'ı değerlendirirken "bilim" ve "akıl"ı temel ölçüt alan yazarlar "bilim"i "Bilimcilik", "akıl" "Akılcılık " ile karıştırmak suretiyle zaman zaman "dogmatizm" olarak nitelendirilebilecek "katı, ideolojik" bir yaklaşım sergilerler. Felsefi ve metafizik konular mahiyeti itibariyle deney ve tecrübenin, dolayısıyla pozitif bilimin konusu olmadığı halde, yazarlar -bilimin çağımızdaki otoritesinden yararlanmak amacıyla- İslâmî inançları çoğu zaman bilimsel ölçülere göre değerlendirirler.Din ve bilim felsefesi açısından değeri olmayan ve önemli problemler içeren bu yaklaşım, bilimin mutlaklaştırılmasıdan/kutsallaştırılmasından başka bir şey değildir.[649]

Tarihin hiçbir döneminde bilim kendisini dine karşı bir "kurtuluş yolu" olarak görmedi. Bilimin yegane "yol gösterici" olduğu görüşü, çağımızda modern pozitivizmin güçlendirdiği bir inançtır. Bilgi imkânları tecrübî alanla sınırlı olan bilim,

---

[648] Leslie Lipson, *Uygarlığın Ahlakî Bunalımları*, (trc. Jale Çam Yeşiltaş), İst. 2000, s., 178. (Özetlenerek aktarılmıştır.)

[649] Örneğin Erdoğan Aydın metafizik konuların tartışıldığı 175 sayfalık, *Kuran ve Din* isimli kitabında, "bilim ortaya koymuştur ki...", "bilimsel veriler ispatlamıştır ki...", "çağdaş insanlık değerlerine göre..." şeklindeki ifadeleri 60 defa kullanmaktadır.

tasvir edici konumdan irşad edici konuma gelerek, hakikat alanını da kendi ufkuyla sınırladı. Bunun dışında kalanı "gerçek dışı, hayal ürünü" ve "bilim-dışı" olarak niteledi.

Yazarların da taassupla bağlandığı bu anlayış, "tabu" diye nitelendikleri dinin yaklaşımından daha dogmatik bir anlayıştır. Felsefî antropolojideki anlamıyla dogma, "her hangi bir şey hakkında delilsiz olarak, kesin, mutlak, değişmez bir kanaate sahip olma" anlamına gelir. Aslında "dogma" ve "kutsallaştırma", hakikati tümüyle kavrama imkânından yoksun ama hakikat konusunda en azından bir kanaate sahip olmayı "varoluşsal bir zorunluluk" olarak hisseden insanın kaçamayacağı bir yapı özelliğidir.

Bilgisel açıdan ve doğurduğu sonuçlar bakımından tehlikeli olan, dogmanın ve inancın değerini, kendi iç tutarlılığı ve temellendirilebilir oluşu değil, sadece bir otoritenin tayin etmesidir. Bu otorite kutsal bir varlık olabileceği gibi tarih, atalar, karizmatik kişiler, ideolojiler ve "Bilimcilik" de olabilir. Böyle bir kutsallaştırma anlayışı dinî değil tamamen insanî bir tavır olan taassup ve bağnazlığı doğurur. Dogmatik inancın en olumsuz yanı da insanda tedirgin, agresif, musâmahasız ve katı tavırlara sebebiyet vermesi, toplumda özgürlüğü, diyaloğu, tartışarak ortak paydaları çoğaltma imkânlarını yok etmesidir.[650]

Dogmatik inanç ile tarih boyu vahyin insanlardan talep ettiği imanı birbirine karıştırmamak gerekir. Vahiyde de, cin, melek, şeytan, cennet, cehennem gibi dogmaların olduğu kabul edilebilir. Fakat bütün bunlar dogma olmayan, Allah inancı ve peygamberin doğruluğuna, yani hesabı dogmatik olmadan verilmiş iki ilkeye bağlıdır. İslâm'a göre iman, dogma olmaktan uzaklaştığı ölçüde değer kazanır. Kur'an insanları delilsiz, zanna dayanan bilgiden, körü körüne ataları taklit etmekten men eder, yüzlerce ayette onları ısrarla çevrelerine bakıp akletmeye çağırır.

Yazarların önemle üzerinde durduğu "Akıl ve Nesnellik" kavramlarının tehlikelerine karşı, geçen yüzyılda bizi uyaran, özgürlükçü düşüncenin önderlerinden

[650] Günümüzde engin kültürel mirasımıza rağmen, bazı tartışma programlarında ve yayın organlarında karşılaştığımız, üniversite eğitimi gören, fakat zihinleri "bilim, çağdaşlık, ilericilik-gericilik, aydınlık-karanlık" gibi birkaç klişe kavram ile şartlandırılmış katı fikirli, genç dimağlar da bize bunu gösteriyor. Eğer gerçekten "fikri ve vicdanı hür" bir nesil yetiştirme arzusunda samimi isek bu konu üzerine yoğun mesai sarf etmeliyiz.

kabul edilen Paul Feyerabend (1924-1994) olmuştur. Ona göre nesnelciliğin ve akılcılığın en önemli tehlikesi kültürel çeşitliliği, yerel gelenekleri yok ederek, dünyayı tektipleştirmesidir. Oysa kültürel çeşitlilik, insanoğlunun farklı hayat koşullarına daha iyi uyum göstermesine, dünyadaki kaynakları daha iyi kullanmasına imkân verir. Kültür ve gelenekler üzerine çalışan bilginler, bizimkinden farklı kültürlerin bir hata değil, belirli, özgül çevrelerde geliştirilmiş, incelikli bir uyum sürecinin ürünleri olduğu, iyi bir hayatın sırlarını ıskalamak bir yana yakalamış olduğu sonucuna vardılar. Yerel öncelik ve sorunlardan kopartılmış nesnel bilgi, varoluşu epistemik dayanaklardan yoksun bıraktı, kısırlaştırıp anlamsızlaştırdı. Dolayısıyla her kültürün kendine göre işlevsel, nesnel bir aklı vardır.

Bakunin de, bilimin ve bilimsel bilginin önemine vurgu yaparken aynı zamanda bizi, "tüm rejimlerin en aristokratı, en despotu, en kurnaz ve en seçkincisi olan bilimsel aklın iktidarı"na karşı uyarır ve bilimin bugün her zamankinden daha çok hakim güçlerin boyunduruğuna girdiğini belirtir.[651]

4.

İslâmî inanç ve değerleri eleştirirken yazarların kabul ettikleri ikinci temel ölçüt ise "İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi"nde ifadesini bulan çağdaş insanlık değerleridir.

İslâm kültür ve medeniyeti perspektifinden bakıldığında, bugün insanlığın "evrensel insanlık değerleri" olarak nitelendirilen kazanımları "Allah'a rağmen" değildir. Çünkü İslâm nazarında, vahiy gibi insan aklının kullanımı da ilahi bir buyruktur, ayrıca insan fıtratının ilahi bir boyutu da vardır. Dolayısıyla Allah'ın insanlara en büyük lütfu olan aklın, kalbin ve diğer insanî yetilerin ahlakî kazanımları da meşrudur. Allah'a, dine ve kutsala rağmen insanî kazanım ve hak iddiası, Antik Yunan kültürü ve onun üzerine inşa edilen Batı kültür ve medeniyetine ait bir tasavvurdur ve bugün de anlaşıldığı üzere bir yanılsamadan ibarettir. Yunan kültür ve edebiyatında, Batı'da kendisinden "insanlığa uygarlığı bahşeden kahraman" olarak bahsedilen Promethée tanrılardan aldığı ateşi, (aydınlığı) yeryüzüne indirdiği için

---

[651] Bk., Paul Feyerabend, *Akla Veda*, İst., 1995. s., 9-29 vd.

tanrıların gazabına uğrar. İslâm'da ise İblis, Allah'ın verdiği bilme yetisiyle yücelen insanın önünde secdeye kapanmayarak Allah'a karşı geldiği için, Allah'ın lanetine uğrar. Bundan dolayı Batı felsefesinde insan hakları, hümanizm gibi değerler daha çok tanrıya, kutsala karşı ve teizm-karşıtı bir bağlamda gelişmiştir.

Kendi düşünce dünyalarında yazarların dine biçtikleri rol de, Hıristiyan Batı tecrübesinin ürünü olan, maddeci pozitivist ideolojiler tarafından biçimlenmiştir. Bunun için onlar İslâm'ı insanlık değerleriyle uzlaştırma çabalarını da başarı şansı olmayan "demagoji" "revizyonizm", ve "savunma mekanizması" olarak görürler; bazı müslümanların ileri sürdüğü, "İslâm'ın bundan ondört asır önce, en ileri düzeyde getirdiği insan haklarını batı henüz keşfetmiştir" şeklindeki yaklaşımların da olduğu gerçeği bir yana, genel olarak bakıldığında yazarların bu iddiasının muhatabı İslâm dini olamaz.

Özetle bu "bildirgeler" insanlığın başarısıdır. Eğer onlar hakikati ifade ediyorsa onların Hıristiyan Batı'da formule edilmiş olması önemli değildir. "İlim ve hikmet müminin yitik malıdır onu bulduğu yerde alır". İslâm medeniyeti daha önce Yunan felsefesine karşı da bu tavrı göstermiştir. Ancak gerek tarihi tecrübeler gerekse günümüzde yaşananlar bize göstermektedir ki, asıl önemli olan nazari ahlâk teorileri, evrensel bildirgeler vs. değil, bunların hayata geçirilmesidir. Bunun için de evrensel bildirgelerin, "evrensel ödevler ve ahlakî sorumluluklar" bakımından desteklenmeye ihtiyacı vardır. Bu da ancak değer üreten sistemler ve dinlerle mümkündür. Aslında başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere, ilahi kitaplar incelendiğinde dini öğretilerin asıl amacı insanlara ahlâk ve değerler konusunda bilgi vermek değil, onlara ahlaki ve değer sahibi yaşam konusunda yol göstermek olduğu görülür.

Seküler, din-dışı felsefe ve ideolojiler de ancak dine benzedikleri veya yaklaştıkları ölçüde değer üretebilirler. Örneğin Sosyalizmin birçok felsefeden farklı olarak insanlara değer bilinci kazandırmasının sebebi de, özde dini bir yapıya benzemesindendir. Teoman Duralı'nın ifadesiyle "manevi insana karşı, maddi beşerin mevzilenmesi" olarak tanımlanabilecek günümüz dünyasında asıl sorun insanın çıkara, şahsî menfaate karşı eğilimini ifade eden beşerî arzularının nasıl kontrol altına alınacağıdır. Şüphesiz bunun yolu, insandaki manevî, ilahî, insanî boyutu

güçlendirmek, ondaki ahlakî erdemleri yüceltmekle mümkündür. İnsanın bu anlamda olgunlaşma faaliyeti de özde dinîdir.

Batı toplumlarının sekülerleşme eğilimine rağmen, bizdeki ölçüde ahlakî yozlaşma yaşamamalarını onların, en azından insan doğasında, zihninde, varolan hak-hukuk bilincini yaşatabilen, Hıristiyanlık ruhundan da beslenmiş sosyal ve hukukî sistemine bağlayabiliriz. Bu bağlamda Batı'daki insanın fıtrî, ahlakî şahsiyetinin gelişebilmesi için önemli olan özgürlük ortamı ile temel maddi ihtiyaçlarını karşılayabilmesine ve kendini gerçekleştirmesine olanak sağlayan maddi refah düzeyi hatırlanmalıdır. Aslında Batı'nın gerçekleştirdiği, insanların bireysel çıkarlarını aşıp belli bir milletin toplumsal çıkarını öne alarak davranmasının, sonuçta yine insan ferdinin çıkarına olduğu anlayışını insanların zihnine yerleştirecek bir yönetim sistemi inşa etmesidir. Ancak ilk bakışta ahlakî ve insanî gibi görünen bu çözümler gerçekte, kontrol edilemeyen beşeri arzuların, kollektif birlikteliği sonucu daha tehlikeli bir güç olduğu da düşünülmektedir. Nitekim Batılıların, Batılı olamayanlar karşısındaki politik, iktisadî ve kültürel tavırları da bunu göstermektedir.

Öyle görünüyor ki, "çağdaş insanlık değerleri" dediğimiz değerler, dünyadaki insanların sadece bir kısmının haklarını ve menfaatlerini yüceltmekte ve sadece onlara insanca bir yaşam sağlamaktadır. Batı'nın evrensel değerleri ve sekülarizmin, Batı-dışı ve özellikle de İslâm toplumlarında özgürlük ve insan hakları karşıtı söylemleri besleyen, meşrulaştıran bir zemine kaydığı konusunda ciddi tartışmalar, bugün Batı gündeminde bile önemli yer tutmaktadır.

Evrensel insanlık değerlerinin sahibi olan ülkelerin hakimiyetinde şekillenen günümüz dünyasında, yoksul ülkelerden zenginlere doğru kaynak transferi her geçen on yılda katlanarak artmaktadır. Ekolojik yaşamı tehdit eden çevre sorunları bir yana, her geçen gün dünyadaki ekonomik ve sosyal adaletsizlik artarak devam etmekte, insanların bir kısmı sınırsız beslenmenin problemleriyle meşgulken, büyük bir çoğunluğu da temel insanî ihtiyaçlarını karşılayamamakta, açlıktan ölmektedir. Bu sorun sadece yoksul, toplumların değil, zengin toplumların da sorunudur. Örneğin dünyanın en zengin, en gelişmiş ülkesi olan ABD'de her dört insandan biri yoksulluk sınırının altında yaşamaktadır. Bu tablo karşısında hak, adalet, eşitlik, özgürlük, azınlık

hakları... vs. gibi "çağdaş insanlık değerleri" hele kendini "sosyalist" olarak tanımlayan aydınlar için ne anlam ifade edebilir! Bu tablonun her geçen gün yoksulların aleyhine, varlıklıların lehine bir seyir takip ettiği görülmektedir. Bu duruma vahyî perspektifle bakınca öyle görünüyor ki, inanç ve ahlakî değerlerden yoksun bir medeniyet sonunda kendini yok eder ve geride ibret alınacak medeniyet izleri (âyât) kalır. Kur'an'da olduğu gibi tarihte de bunun örneklerine sıkça rastlanabilir.

5.

Müslüman bir toplumda İslâm eleştirisi sadece entelektüel, felsefi bir tartışma değil, aynı zamanda bir kültür, medeniyet değer ve kimlik eleştirisidir. Elbette farklı kültür ve medeniyetlerden istifade ederek kendi kültürümüzü eleştirebilir, zenginleştirebilir ve geliştirebiliriz. Ancak böyle bir faaliyet ancak, yeni katılan unsurların kodlarını kendi değer sistemimizle bütünleştirerek başarılı olabilir. Bu konulardaki ani ve köksüz değişimler toplumda onulmaz yaralar açabilmekte ve asırlar boyunca oluşan ve derin anlam boyutları kazanan semboller dünyamızda ve tarih bilincimizde köklü değişiklikler, aşılması güç problemler doğurabilmektedir. Fert ve cemiyet planında beşeri şahsiyetin devamı önemlidir. Bu istikrar ile oynamak toplumun şuuru ve kollektif bilinciyle oynamaktır. Bu durum toplumsal bunalımlara, benlik ve kültür krizlerine sebep olabilmektedir. Yüzlerce yıllık birikimin sonucu olan ahlakî değer bilincinin tahribi on yıllara sığdırılabilmektedir. Bugün yaşamakta olduğumuz ahlaki, sosyal ve siyasi bunalımlarımıza bir de bu açıdan bakmalıyız. Muasır medeniyet seviyesini hedeflediğimiz yolda, bugün geldiğimiz noktada yolsuzluklar, mafya, insan hakları ihlâlleri, gelir dağılımındaki eşitsizlik gibi konularda dünya listelerinin ön sıralarında yer alıyorsak, bir eksiklik ve yanlışlık var demektedir. Bu konu üzerine ne kadar mesai sarf edilse yeridir.[652]

6.

[652] Bu bağlamda İçişleri Bakanı Sadettin Tantan'ın şu sözleri son derece uyarıcı ve yerindedir: "Tam bir ahlâkî çöküntü... İnançlar hasar almış... Türk ve İslâm kültüründe böyle bir şey yok. Biz eskiden böyle değildik. Ne oldu bize?... Neden bozulduk?... Selçuklu'nun, Osmanlı'nın zor günleri oldu. Cumhuriyetin ilk yıllarında fakirdik ama millet iradesini hiç teslim etmemişti. Yani insanlar menfaat için şerefini, haysiyetini, onurunu, gururunu, inancını ortaya atmamıştı. Bir yerde bir eksik, bir hata var... Bilim adamları araştırsınlar... bu işin içinden çıkmamız lazım." (Bk, Yavuz Donat, *Sabah Gazetesi*, (19 Ocak 2001) s. 27).

Yazarların temel tezlerinden biri de İslâm'ın modernleşme imkânının bulunmadığı, değerini yitirdiği, hatta modernleşmemizin önünde engel teşkil ettiği ve dolayısıyla reddedilmesi gerektiğidir. İslâm'ın, Batı'da Rönesans'tan beri gelişmekte olan topyekün dünyevileşme anlayışının, müslüman toplumlarda sağlam bir mekân tutmasına razı olmadığı, güç ve çerçevesini dini inançtan almayan sosyal, siyasi ve iktisadî hayata daima soğuk baktığı doğrudur. Meselenin bu yönünü yeterince fark edemeyenler, İslâm'ın modernleşmesinden onun modernizme teslim olmasını anladıklarından, İslâm'ın zamana uymakta güçlük çektiğini iddia etmektedirler. Oysa evrensel bir din olan İslâm'ın modernleşmesi, modernizme teslim olup işlevsizleşmesi değil, evrensel mâna ve ruhunu modern hayata vererek, ona hem muhteva hem de anlam kazandırmasıdır.

Günümüz dünyasında İslâm'ın ve müslümanların uğradığı eleştiri, iftira ve haksızlığın önemli sebeplerinden biri de, İslâm'ın modernizme karşı direnme gücüne sahip en güçlü düşünce ve inanç sistemi olmasıdır. Bu mânada Çin ve Hint medeniyetleri de anımsanabilir. Şu var ki, evrenselleşememiş ve arkalarında doğrudan doğruya sahih bir ilahî tebliğ bulunmayan, örfler bağlamında varolagelmiş medeniyetler olmalarından dolayı onların dirençleri de sınırlıdır.

İslâm evrensel ışığı ile ferdî ve toplumsal hayatın bütün yönlerini aydınlatmak ister. "Aydınlatmak" demek "varolmak için başka bir şeyi yerinden etmek" demek değildir. Bilim, sanat, ahlâk, iktisat kendi mâkuliyetleri ve kısmî bağımsızlıkları içinde varolacak, evrensel ışık ise toplumun varoluş zemininde, aşkın olandan kaynaklanan gücüyle, "göklerin ve yerin nuru" (en-Nur 24/35) olmaya devam edecektir. Böyle bir varoluş halinin "ben varsam o yoktur" anlayışıyla ilgisi yoktur. O bakımdan İslâm günlük dilde kullandığımız anlamda bir ideoloji değildir.

7.

Unutulmamalıdır ki, evrensel olan, Kur'an'ın belli durumlar için öne sürülmüş yorum ve uygulamaları değil, bizzat kendisi ve mesajıdır. Eğer yazarlar eleştirilerinde bu ayrımı yaparak Kur'an vahyinin kendisini değil de, ondaki tarihsel unsurların

günümüze getirilmesini ve müslümanların anlayışlarını eleştiri konusu yapmış olsalardı, hem büyük ölçüde haklı olabilirler hem de İslâm'ın modernleşmesi için müslümanlara uyarıcı bir etki/katkı yapmış olabilirlerdi. Zaten birçok müslüman yazar da günümüz müslümanlarının nazarî ve amelî aklının uzun zamandan beri yetersiz kaldığı, bunun da İslâm'ın evrensel mesajının modernleşmesinin önünde engel olduğunu ileri sürmektedir.

Zaaflarına rağmen eleştirel çalışmalar, "ilerici-gerici, laik-anti laik, sünnî-Alevî, vb." daha çok yapay olduğuna inandığımız, fakat uğruna siyasî, sosyal ve iktisâdî ağır bedeller ödediğimiz kutuplaşmaların aşılması, milletimizin birlik ve beraberliği ile selâmeti bakımından önemlidir. Bunun için, toplumumuzdaki bütün kesimlerin birbirlerini önyargısızca anlamaya, yorumlamaya ve diyaloğa yönelik çalışmaların devam etmesi gerektiğine inanıyoruz. Öte yandan, Turan Dursun ve Erdoğan Aydın'ın kaleme aldığı bu görüşlerin toplumun belli bir kesimince paylaşıldığı da bir gerçektir. Bu açıdan bakılınca, değeri ne olursa olsun bu görüşlerin gündeme getirilmesinin, sorgulanması ve kıymetinin takdir edilmesi bakımından yararlı olduğu söylenebilir.

8.

Aslında yazarların kitaplarında muhatap aldıkları din anlayışı ile kendi zihinlerindeki din tasavvuru, günümüzde İslâm konusundaki iki sağlıksız yaklaşımı örneklemektedir. Bir yanda, din adına ileri sürülen yavan, katı, uzaklaştırıcı ve dolayısıyla yabancılaştırıcı, çoğu zaman akıl-dışı ve tutarsız bir dini anlayış vardır. Bu katı muhafazakarlık, aydınlatılıp yumuşatılmadıkça, İslâm'ı cepheden vurmak için siperde bekleyenler her zaman malzeme bulmakta güçlük çekmeyeceklerdir. Diğer yanda ise din aleyhine önyargılı, ham, yüzeysel, kışkırtıcı bir yaklaşım söz konusudur. Her ikisi de problemlidir.

Böyle bir problemi besleyen başlıca iki unsurdan söz edilebilir. Bunlardan biri özellikle son birkaç yüzyıldır kendini yenileyemeyen yeni tecrübelerle zenginleştirip yeni ifade yolları üretemeyen katı muhafazakâr dini anlayıştır. Diğeri ise batılı insanın tarihî ve dinî (Hıristiyanlık) tecrübesinden kaynaklanan ve İslâm dünyasına oldukça yüzeysel biçimde yansıyan, yazarlar örneğinde olduğu gibi zaman zaman ideolojik bir

görüntü sergileyen, katı dünyevileşme programıdır. Din konusunda, bu iki yaklaşıma bağlı anlayış ve siyasetin de toplum için hayırlı sonuçlar doğurmayacağı açıktır.

Bu problemin aşılması için, yönlendirici, araçsal bir din eğitiminden çok objektif, baskısız ve seviyeli bir din eğitimine önem verilmesi gerekmektedir. Diğer yandan, "fikri ve vicdanı hür" fertler yetişmesi için, din veya bilim öğretiminde, bilginin mahiyeti, sınırları ve hiyerarşisinin kavranması, bunun için de "Din ve Bilim Felsefesi" öğretimine önem verilmesi zorunludur. Aksi durumda toplumda özgür düşüncenin gelişmesi, din ve bilim kaynaklı dogmatizmin hafiflemesi beklenmemelidir.

9.

Mehmet Aydın'ın deyimiyle "Bugün müslümanların yeniden düşünmek, İslâm'ın fikrî yapısını modern bilim ve düşünceyi dikkate alarak yeniden kurmak gibi zor ama şerefli bir görev ve sorumlulukları vardır."[653] [illegible]

Özellikle XX. yy. boyunca, bu sorumluluğunun farkında ve bilincinde olan, hem İslâm'ı hem de modern hayatı bilen inanmış aydınların çalışmalarıyla, bugün geleceğe daha umutla bakabiliyoruz.

[653] Mehmet Aydın, İslâm'ın Evrenselliği, İst. 2000, s. 21. Geniş bilgi için özellikle İslâm'ın Evrenselliği ve modernleşmesi konusunda yararlandığımız ufuk açıcı bu esere bakılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Akseki, Ahmet Hamdi,. *İslâm*, İstanbul 1943.

Alatlı, Alev, "İkinci Aydınlanma Çağı", *Doğu Batı* (2000) X, 9-12.

Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, İstanbul 1998.

Armstrong, Karen, *Tanrının Tarihi*, (trc. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu), Ankara 1999.

Atay, Hüseyin, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992.

——— *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara ts. (Ajans Türk Matbaacılık).

Ateş, Süleyman, *Gerçek Din Bu 1*, İstanbul ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat)

——— *Gerçek Din Bu 2*, İstanbul ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat)

Aydın, Erdoğan, *İslâmiyet Gerçeği 1, Kur'an ve Din*, Ankara 1996.

——— *İslâmiyet Gerçeği 2, İslâmiyet ve Bilim*, Ankara 1996.

——— *İslâmiyet Gerçeği 3, Ahlak Anlayışı ve Kadın Sorunu*, Ankara 1995.

———*İslâmiyet Gerçeği 4, İslamiyetin Ekonomi Politiği, Ankara 1996.*

Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayecilik*, Ankara 1987.

Aydın, Mehmet, 'Değişim Sürecinde İnanç-Bilim İlişkisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1998, XI, 6-11.

——— "İlim-İslâm Münâsebeti", *Bilgi-Bilim ve İslâm I*, İstanbul 1992, s. 65-85.

——— *Din Felsefesi*, İzmir 1987.

——— *İçe Kritik Bakış*, İstanbul 1999.

——— *İslâm'ın Evrenselliği*, İstanbul 2000.

——— *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1981.

——— *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1991.

Baloğlu, Bülent, "Kur'an Vahyinin Niteliği ve Hz. Peygamber", *I. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler Müzakereler*, (Bilgi Vakfi), Ankara 1994, s. 31-49.

Başkaya, Fikret, "Küreselleşmenin Öteki Yüzü", *Karizma* (2000) III, 35, 36.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İstanbul 1987.

——— *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1997.

Bolay, Süleyman Hayri, "*Akıl*", *DİA*, İstanbul 1989, II, 238-242.

Çağrıcı, Mustafa, "Ahlâk", *DİA*, İstanbul 1989, II, 1-8.

Canatan, Kadir "İslâm Epistemelojisinin Temelleri", *İslâmiyat,* Ankara (2000) III, 152-156.

Cebeci, Lutfullah, *Kur'an'da Şer Problemi*, Ankara 1985.

Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'an-ı Kerim ve Sabiiler", *AÜİFD*, (1962), X, 103, 104.

Challaye, Fellicien, *Dinler Tarihi,* (trc., Semih Tiryakioğlu), İstanbul 1994.

Chevalier, Jean, *Din Fenomeni*, (trc., Mehmet Aydın), Konya, 1993.

Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000.

Coelho, Paulo, *Beşinci Dağ,* (trc., Aykut Derman), İstanbul 1998.

Cündioğlu, Dücane, "Tefsirde Hellenizm", *Bilgi ve Hikmet Dergisi,* İstanbul (güz/1993), IV, 152-177.

——— *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an,* İstanbul 1995.

——— Sözlü *Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi,* İstanbul 1997.

Demirci, Kürşat, *Dinler Tarihinin meseleleri*, İsanbul 1997.

——— *Dinlerin Dejenerasyonu*, İstanbul 1996.

Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul 1996.

Derveze, M. İzzet, *Allah Yolunda Cihad,* (trc. Ali Arslan) İstanbul 1998.

——— *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, (trc., Mehmet Yolcu) İstanbul 1989.

Dermenghem, Emile, Hz. Muhammed ve Rısâleti, (trc., Ahmet Ağırakça), İstanbul 1997.

Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'an Nedir?*, Ankara, 1967.

Dursun, Abit, *Babam Turan Dursun*, İstanbul 1995.

——— *Turan Dursun ve Aydınlanma*, İstanbul 2000.

Dursun, Turan *Allah*, İstanbul 1997.

——— *Din ve Seks*, İstanbul 2000.

——— ***Dua***, İstanbul 1996.

——— ***İlhan Arsel'e Mektuplar***, İstanbul 1996.

——— *Kulleteyn*, İstanbul 1997.

——— *Kur'an*, İstanbul 1997.

——— *Kutsal Kitapların Kaynakları I*, İstanbul 1997.

——— *Kutsal Kitapların Kaynakları II*, İstanbul 1997.

——— *Kutsal Kitapların Kaynakları III*, İstanbul 1997.

——— *Müslümanlık ve Nurculuk*, İstanbul 1996.

——— *Şeriat Böyle*, İstanbul 1997.

——— *Ünlülere Mektuplar*, İstanbul 1995.

——— *Kur'an Ansiklopedisi*, İstanbul 1994.

——— *Tabu Can Çekişiyor; Din Bu 1*, İstanbul 1998.

——— *Tabu Can çekişiyor; Din Bu II*, İstanbul 1995.

——— *Tabu Can Çekişiyor; Din Bu III*, İstanbul 1995.

——— *Tabu Can Çekişiyor*; Din Bu IV, İstanbul 1998.

Elik, Hasan, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İstanbul 1998.

Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkamın Değişmesi*, İstanbul 1990.

Ersöz, İsmet, *Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı (meal-tefsir)*, (trc., Cahit Koytak, Ahmet Ertürk) İstanbul 1996.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (trc. Alpaslan Açıkgenç), Ankara 1993.

——— *İslâm*, (trc. M. Dağ, M. Aydın.), İstanbul 1981.

Feyerabend, Paul, *Akla Veda*, (trc., Ertuğrul Başer) İstanbul 1995.

Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, (trc. Ahmet Zeki Ünal), Ankara 1989.

——— "İslâm ve İlim", *İslâm ve Bilim*, İstanbul 1993.

Goldmann, Lücien, *İnsan Bilmleri ve Felsefe*, (trc. Afşar Timuçin) İstanbul 1997.

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara 1998.

——— *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara 1999.

Gündüz, Şinasi, *Mitoloji ve İnanç Arasında -ortadoğu dinsel gelenekleri üzerine yazılar-*, Samsun 1998.

——— *Sabiîler*, Ankara, 1995.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, .(trc., Salih Tuğ, M. Said Mutlu), İstanbul 1969.

Hamidullah, Muhammed, *Kur'an'ı Kerim Tarihi Ders Notları*, (trc. Suat Yıldırım), Erzurum 1975.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul 1977.

Heykel, Muhammed, *Muhammed Mustafa*, (trc., Ö. Rıza Doğrul), İstanbul 1972.

İbn-i Haldun, *Mukaddime*, (trc., Süleyman Uludağ), İstanbul 1982.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (trc., Süleyman Ateş) İstanbul ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat).

İzzetbegoviç, Ali, *Doğu Batı Arasında İslâm*, İstanbul ts. (Nehir)

Karataş, Şaban, *Şia'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996.

Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul 1997.

Keskioğlu, Osman, *Kur'an Tarihi*, İstanbul ts., (Nebioğlu Yayınevi).

Kılıç, Recep, *Ahlâk'ın Dinî Temeli*, Ankara 1992.

Kırbaşoğlu, Hayri, "Müteşabihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *I. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler Müzakereler*, (Bilgi Vakfı) Ankara 1994.

Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 1991.

———*Din Dili* Kayseri ts., (Rey).

Kocabaş, Şakir, "Kuran'da 'Akl' Kelimesi" *İslâm ve Bilim*, İstanbul 1993, s. 301-311.

Kutub, Seyyid, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, (trc., Kamil M. Çetiner), İstanbul 1997.

Lipson, Leslie, *Uygarlığın Ahlâkî Bunalımları*, (trc. Jale Çam Yeşiltaş), İstanbul 2000.

Mutahharî, Murtaza, *İnsân ve Kader*, İstanbul 1989.

Nöldeke, T., Schwally, Fr., *Kur'an Tarihi*, (trc., Muammer Sencer), 1970.

Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür*, (trc., S. P. Banon), İstanbul 1995.

Öner, Necati, *İnsân Hürriyeti*, Ankara 1995.

Özel, Ahmet, "Cihad", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 527-531.

Özel, İsmet, "Müslüman ve Bilgi", *Bilgi-Bilim ve İslâm II*, İstanbul 1992, s. 57-63.

Özemre, Ahmet Yüksel, *Kur'an-ı Kerim ve Tabiat İlimleri*, İstanbul 1999.

Özsoy, Ömer "Çeviri Kuramı Açısından 'Kur'an Çevirisi' Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu*, (Bilgi Vakfı) Ankara 1996, s. 253-270.

Özsoy, Ömer "Dinsel bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri" *I. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler Müzakereler*, (Bilgi Vakfı) Ankara 1994.

——— *Sünnetullah*, Ankara, 1994, s. 28.

Paçacı, Mehmet, "Allah'ın Krallığı Sendromu ve Günümüz Müslümanları", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara (1994), VII, 181-192.

——— "Kur'an-ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine –Kitab-ı Mukaddes Bağlamında- Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara (1991) V, 175-193.

——— *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara 2000.

Perinçek, Şule, *Turan. Dursun Hayatını Anlatıyor*, İstanbul 1997.

Rıza, M. Reşid, Muhammedî Vahiy, (trc., Salih Özer), Ankara 1991.

Searle, J.R, *Söz Eylem Nedir?*, (trc., Oya Gödekli), Ankara 1982.

Şeriati, Ali, *Dine Karşı Din*, (trc., Hüseyin Hatemi), İstanbul 1993.

Subhi, Salih, *Kur'an İlimleri*, (trc., Said Şimşek), Konya, ts., (Hibaş Yayınları)

——— *Ölümden Sonra Diriliş*, (trc., Şerafettin Gölcük), İstanbul 1981.

Suyutî ,el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an (trc., Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik), İstanbul 1987.

Taylan, Necip, "Bilgi", *DİA*. İstanbul 1992, VI, 157-161.

——— *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul 1998.

——— *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994.

Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, Ankara 1999.

Topaloğlu, Bekir, "Cehennem", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 227-233.

——— "Ahiret", *DİA*, İstanbul 1998, I, 543-548.

——— "Cennet", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 376-386.

——— "Cihad", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 531-534.

——— "Allah", *DİA*., İstanbul 1989, II, 471-498.

Topaloğlu, Bekir; Yavuz, Y. Şevki; Çelebi, İlyas, *İslâm'da İnanç Esasları,* İstanbul 1998.

Tümer,Günay; Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1993.

Uludağ, Süleyman, *Akaid ve Kelâm*, İstanbul 1982.

Vassaf, Gündüz, "Uçmakdere" *Râdikal* Gazetesi, (10 Eylül 2000).

Watt, Montgomary, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. Ethem Ruhî Fığlalı), Ankara 1981.

——— *İslâm ve Hristiyanlık*, (trc., Turan Koç), İstanbul 1991.

——— *İslam Avrupa'da*, (trc. Hulusi Yavuz), İstanbul 1989.

——— *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, (çev Mehmet Aydın), Ankara 1982.

——— *Hz. Muhammed*, (trc., Hayrullah Örs), İstanbul 1963.

Wittgenstein, Ludwig, *Yan değiniler*, (trc. Oruç Aruoba), İstanbul 1999.

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Ankara 1997.

Yavuz, Yunus Vehbi, *İslâm'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, İstanbul ts., (Sahaflar Kitap Sarayı)

Zeyveli, Hikmet, 'Kur'an'ın Aktüel Değeri Üzerine', *I. Kur'an Sempozyumu*, (Bilgi Vakfi), Ankara 1994.

——— *Kur'an ve Sünnet Üzerine Makaleler,* Ankara 1996.